

٨٧٨

شرح الاشارات للعلامه نصیر الدین الطوسی

بخط العلامه الشهیر ~~بخواجه زاده~~

منلا خسرو

شرح اشارات للنصير الطوسي
في الحكمة الفلسفية

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده
والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب الحق وتمهيده وصلواته على المصطفين
من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتأييده قال الشيخ رحمة الله عليه
احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه اقول الفاضل الشارح
ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها
النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني
الذي من شأنه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شأنه
ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات لا تكون الا بحسن توفيقه ثم وجوده لا انتقال
من العقل بالملكة الى العقل بالفعل الذي من شأنه ادراك المعقولات الثانية اعني
المكتسبة لا يتأتى الا بهدايته الله تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد
اعني العقود المتقنة التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان جميع ما
تقدمها من المقدمات وغيرها لا تفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول ذلك الفيض من
مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية

انما يمكن بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر
بالصور القدسية يكون بالهامه الطالب السالك يرى في بدو سلوكه ان مطالبه
انما حصل بسعيه وكده ويتوقف الله اياه في ذلك وسوجل الاسباب متوافقة في
التسبب ثم اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته الى الطريق السوي
واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه
من الفاعل الاول جل ذكره وظاهر انه يرى في كل حال من الاحوال الثلثة ان لله تعالى
في ذلك تأثيرا ولنفسه تأثيرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التأثير في الحالة الاولى اكثر
مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما
يختلف اراؤه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام
عن غاية ما يتمناه الطالب من الله في الاحوال الثلثة مما رآه سببا لانجاح مرامه
ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله
على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويسأله ما يرجع من الهداية
والالهام ليتم له بهما الوصول الى المنتهى فائزا بمطالبه وان يصلي على
المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على محمد وآله ايها الحريص على تحقيق الحق
اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت
الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزئيات
لكلياتها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملته كالاجزاء لكلها مثاله زحل و
المشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود
في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج
الى حرف زائد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم
يقل ظهر او بان لك فروعها ومبتدئ من علم المنطق ومنتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله

الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدأ الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسائل العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعد الطبيعة لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بماله المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عائد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متأخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين فلاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه السياقة الى اختيارها

قوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فائدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لمية اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان

قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشيء باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شيء آخر مثلا رسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي كذا او كذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في سائر الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يفضي تحصيل شيء مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بمعلوم خاص ولا محالة يكون علما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشيء لانه ليس بآلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يتسلسل وذلك يخصص بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها فالمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات يبنيه عليها واوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شأنها ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها بجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شيء منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج اليه واما قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصمه مراعاتها

لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره والضلال ههنا هو
فقدان ما يوصل الى المط وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او
باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم وذلك
لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى
بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات
فقد تسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة الحركات المذكورة
يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب
المؤدية اليها الى ان يجدها ثم يرجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني
وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يجعل الرجوع الى المطالب جزءا منها وان كان الغرض منها
هو الرجوع منها الى المطالب والاول هو الفكر والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازائه الحدس
على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة
قوله ما يكون عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتداة بها من المطالب الى المبادي
والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم
قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وينتج الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلما تتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير مقصودة
فقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس
والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في
تفسير معنى الفكر اولا وفي تقييده بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور
وبين نفس الانتقال ثالثا وحمله مرة على امر غير الانتقال ومرة على الانتقال ثم جعل الحركة الاولى
ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه
وفي ذلك خبط يظهر بادني تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور ولم يقل عن علوم

او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور حاضرة ولم
يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما تكون فوق
واحد وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين قوله متصورة او مصدق بها
فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويتناولان جميع ما يحضر الذهن
قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي
النقيض على الآخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله
وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه
بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف والجازم اما ان يعتبر مطابقته
للخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم
ان يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع فيه اشياء الجزم والمطابقة والثبات
وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق
الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة
او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك
وان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام
اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع
والكل يسمى وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبتني عليه المسائل ومنه ما يضعه القائس الخلفي و
ان كان منافيا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه
ومنه ما يقول به القائل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا
فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما
باعتبار ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالتماس السائل اياه وقد يعبر بالتسليم
عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض

الاقيسة الخلفية وربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راى يقول به قايل
او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه الفاضل الشارح
في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف
عند ارباب الصناعة فاقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي ووضعي وظني و
تسليمي لا غير ومبادي البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة هي الاقسام الباقية
واما الشعر فلا مدخل لمباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما
اتي الشيخ بحرف العناد في قوله علما او ظنا او وضعا لتباين العلم والظن بالذات وتباينهما
والوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض
المواد وقول الشارح الفاضل انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على
الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي
الصناعات الثلث الا ان يحمله على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم
يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شي ولذلك
يقتضي تباين الاقيسة المولفة منها بحسب الصناعات المذكورة فاما التصور فانه لا ينقسم
الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي والجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا
وبالقياس الى شي فان الذاتي لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا
تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف
والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور
بالرسوم او الامثلة وانما نشا غلطه هذا من رايه الذي ذهب اليه في التصورات انه
لا يمكن ان يكتسب **قوله** الى امور غير حاضرة فيه ∴ يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب
فان الحاصل لا يستحصل فان قيل الحكم فيتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود
اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك ثم يعرف انها هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا

اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة فالجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم
تحضر يطلب ومن الجهة التي حضرت يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك
اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم ثم
بادراك ناقص مطلق الاستحالة والمطلوب تصديقه معلوم الحدود ومطلق الحكم عليها **قوله** وهذا الانتقال
لا بد من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة ∴ يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب
وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شي واحد
الا بعد صيرورتها علة واحدة لذلك الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف
هو جعل الاشياء الكثيرة شيا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه ما فالمبادي تتادى الى المطالب
بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا بد من ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما
وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد وهي
الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذا لا بد لهذا الانتقال
من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى
المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور **قوله** وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على
وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب ∴ صواب الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع
الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية تطابق بها صورة
المطلوب وصواب الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي
وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في
القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج و
الفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة وحدها دون
المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصديقات الساذجة لا ينسب الى
الصواب والخطا ما لم يقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب

او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المط واما المواد القريبة كلا
التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك
لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاول قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس
بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به ش اما باعتبار الصورة وحدها فالصواب
هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس
انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي الواحد في التمثيل
لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة سائر الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء واما
باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول لا يوصف بالصواب وغير الصواب
تامة والصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات
والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات
واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه والسفسطة
من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة
ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المشاغبة يوهم انها جدل قوله فالمنطق
علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن الانسان الى امور مستحصلة ش
هذا الى اخره رسم المنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من قبيل الخواص
وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصية اعني الاشتمال على بيان الانتقالات
الجيدة والردية لم يكن بينة فلما بان عرفه بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب
الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها
المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها والكل يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على انها ش
مستعملة في سائر العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات

لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو
الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة يفتقر
الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات
وللطب علم يعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات
في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد
يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور ش العلم بماهيات تلك
الامور معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهو كونها ذاتية وعرضية ومحمولة و
موضوعة ومناسبة وغير مناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان
ضروب الانتقالات يعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك ش فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود التامة والكل ما عداهما مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة و
المعرفات المستعملة في سائر الصناعات وما لم يستعمل اصلا لظهور فساده والبحث الفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها والصحيح في الخطابة
التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما بين فيهما اشارة وهل يحقق يتعلق بترتيب الاشياء حتى
يتادى منها الى غيرها بل هل بالتأليف فذلك التحقيق يحوج الى تعرف المفردات التي يقع فيها
ذلك الترتيب والتأليف ش هل يحقق اي هل يحصل ادراكات علمي والتأليف اقدم من الترتيب
بالذات تمام والترتيب اخص من التأليف لا بان يوجد تأليف من اشياء لها وضع ما عقلا
وحسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين
يستلزم التأليف المعين والتأليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما
يمكن وقوعه في تلك الاجزاء مثلا التأليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن
ان يقع على ترتيب ب ا ج او غيره مما يمكن والمراد ان هل يحقق يتعلق بترتيب بل هل بالتأليف

فانه يحتاج الى معرفة المفردات التي هي مواد التركيب والتاليف لان اختصاص التركيب
المعين بالمادة الى الخط دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها
وليس المراد من قوله قبل التاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو يحقق موصوف بالتعلق قبل
واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل يحقق متعلق بتركيب بل بأي تاليف
اتفق فانه كذا او كذا وانما قال لذلك ليعلم ان علة الاحتياج الى معرفة المفردات ليست
هي التركيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي لاجله يصلح
ان يتعاقبها ؛ اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبائع الاعيان الموجودات بل من حيث
هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات
ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي
الى ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف ؛
التاليف صنفان اول وثان فالاول ان يقع في الاقوال التي تدرج في القضايا واجزاؤه
مفردات يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والكائنة في الحجج
واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس الى اجزائها وتذكر
احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليه النهج الثالث والرابع والخامس من هذا
الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس اشارة
ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما ؛ للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود
في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني وهما
دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الاوضاع وللذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا
فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى و
العين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى ؛ الانتقالات الذهنية قد تكون
بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما تادت

الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي
تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ
الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث
ذلك غير متقيد بلغة قوم دون قوم ؛ اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي
الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير متقيد بلغة هو معرفة حال افرادها
وتركيبها واشتراكها وتشككها وسائر احوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي
للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة سائر
ما يذكر في شرائط النقيض والمغالطات اللفظية قوله لا فيما تختص ؛ يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها
المنطقي ويتغير حال المعنى بانه يلزم ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف
في اللغة العربية على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حكمي القضية
ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجيء بيانه اشارة ولان المجهول بازاء
المعلوم ؛ الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب
يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل البسيط
وقسمه بحسب مقابلته للتصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا بانقسامها
فكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصورا معه تصديق
نبه على عدم التعاند بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل التعاند بين عدم
الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث
ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات والاول
قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عنه عن العلم بهلية المتصور ولا يحسن التمثيل به
في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين ؛ ذلك
تصديق برهن عليه في الشكل الثاني والثلثين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس

قوله كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى ان يعرف مثل ذي الاسمين
والمنفصل وغيرهما اقول تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي هذه نقول لما كانت الاعداد انما
تتألف من الواحد فالنسب التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كل المنتسبين اما احدهما
او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط
مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية فيسمى مشاركة او نسبة تختص بها وهي التي تكون بحيث
لا يعد المتنسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي تسمى مباينة فالنسب المقدارية الشاملة لهما
اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع
يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم
ما باينه والخط المنطق في الطول ما شارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك
مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض
خطان متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الجذر
الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل
واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة طريق التصديق
الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها اقول الزاوية القائمة وهي كل
واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر مثله لا على الاستقامة و
يسمى الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث يعترض
يتصل بهما وترا لتشابه اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطر الدائرة التي لم يحيطها بالزوايا
الثلث الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي
يحيط به الضلعان هذه صورتها
القائمة التي يوترها القطر اي
فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به



فهذا القطر قوي على ضلعي
يساوي مربعه مربعيهما
تام مثلاً اذا كان احد

الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع
مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف بالعروس وهو السابع
والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول واما قال في التصور المجهول الى ان
يعرف وفي التصديق المجهول الى ان يعلم لان المعرفة والعلم قد ينسبان الى الجزئي والكلي
وقد ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخر من ادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما
عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم
وقد ينسبان الى البسيط والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا
الاعتبار الاخير خص التصور بالبساطة بالقياس الى التصديق بالمعرفة وخص التصديق
لتركبه بالعلم قوله فالسلوك الطبيعي في العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه
الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الموصل الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد
ومنه رسم اقول يعني بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والتعين من التصورات الناقصة و
الظنون واعلم ان الحد يتألف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع
ويقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشيء طرفه وانما يسمى المعرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه
خارج او يخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على الشيء
بماهيته والعرضيات خارجة وتدل على الشيء بآثاره وعوارضه فسمي المعرف بتلك حدا و
بهذه رسما قوله ونحوه اقول يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الشيء الموصل
الى التصديق المطلوب حجة فمنه قياس ومنه استقراء اقول القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر
يقال قاس النعل بالنعل فالقياس يقيس الجزئي بالكلي في الحكم الثابت للكلي والاستقراء
قصد القرى قرية قرية يقال استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض و
المستقري يتتبع الجزئيات جزئيا جزئيا وما يتحصل الكلي قوله ونحوهما اقول يريد به التمثيل ويسميه الفقهاء
قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم قوله ومنها ما يصار من الحاصل الى المطلوب ولا يسبيل الى

درك مط مجهول الا من قبل حاصل معلوم ؛ يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المط التي مر ذكرها **قوله** ولا يسهل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التي لاجلها صار مؤديا الى المط ؛ يريد بالتفطن للجهة ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم و ايضا ربما علم الانسان ان البكر لا تحبل وان هذه مثلا بكر ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصور **اشارة** فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة لمط مط ؛ لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي هي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا **قوله** وفي كيفية تاديها بالطالب الى المط المجهول فقصارى امر المنطقي اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره ؛ اي في حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قصارى امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوه من باقي كلامه بالاحتياج اليه في الحركة الثانية وذلك يؤكد ما قلناه اولا **قوله** واول ما نفتتح منه فانما نفتتح من الاشياء المفردة التي يتالف منها الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الان ؛ يريد به ما بين في كتاب ايساغوجي **قوله** ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لانحلال المقصود اليه آخر الامر **اشارة** الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا لذلك المعنى وبازائه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلثة اضلاع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي يطابقه مثل دلالة المثلث

على الشكل فانه يدل على الشكل لا على انه اسم للشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل الاستتباع والالتزام بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه بل هو مصاحب ملازم مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة ؛ دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالة التضمن و الالتزام باشتراك العقل والوضع ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه كالممكن على العام والخاص او علته وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من احدهما الى الاخر قوله في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف على الحائط والانسان على قابل صنعة الكتابة وكرر له مثالين احدهما للازم لا يحمل على ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان و الثاني لا يلزمه وذهب الفاضل الشارح الى ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلى البعض منها باطلة لان المتعين عند شخص ربما لا يكون متعينا عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص يختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل على ما يجي بيانه واما في سائر المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل على الماهيات المحدودة الا بالالتزام كما بين **اشارة** الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة الشكل ولكن معناه ان الشيء الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال له انه شكل سواء كان في نفسه معنى ثالثا او كان في نفسه احدهما ؛ هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هاهنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه ما قال ان الشيء الذي يقال له انه مثلث هو بعينه يقال له

انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى بالمغاير للشكل والمثلث او كان في نفسه
هو المثلث بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه و
تغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه
الشيخ بالشيء وما به التغاير فقد يمكن ان يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما الى
ما به الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق
وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئا ما لما مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في
نفسه معنى ثالث وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالمثلث المضاف
الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال ان المثلث شكل وان جعل محمولا كان
الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في
نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل هو ذو هو كالبياض على
الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما
يقال الجسم ذو بياض ويشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض
والمحمول بالحقيقة هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون
مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزؤه
مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبدا لله
فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد تقول
عبد الله وتعني بعبد شيئا وح يكون عبد الله نعتا له وهو مركب لا مفرد والمركب هو
ما يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم
او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في
زمان معين من الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار

وقولك لا انسان فان الجزء من امثال هذا قد يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا تتم
مفهومها الا بقرينة مثل لا وفي فان القائل زيد في او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل
عليه في مثله ما لم يقل في الدار و لا انسان لان في و لا اداتان ليستا كالاسماء والافعال
قال في العلم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين
بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم انه استدركه
فجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على جزء معناه وادى ذلك الى ان تلقاه التتمة بعض من جاء
بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه
وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار
لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة
بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك
المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او
جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له
انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو
من ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك
الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه
دالا على معنى آخر بارادة اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من
حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي
لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الزمان القديم والمحدث
متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد
بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان فرقا وما في المعنى
فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخرى على شيء واما كون الاول منقولا من نعت

والثاني غير منقول فلم يرجع الى حال الالفاظ ولا يغير بها احوال الاسم في الدلالة
فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد
وكذلك ما يقابله سواء ان سمي مركبا او مولفا ويرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول
قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة
تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة اللافظ وقال حين هو جزء ليعلم ان الجزء
من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء آخر لا يكون من حيث هو
جزؤه ولا منافي لما قصدنا وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمولف
على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم وقوله فيه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف وتشترك في اربعة
اشياء وهي كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه
الاربعة جنسها وتفترق اولا بفصلين هما دلالتها على معنى في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من
الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه
هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة وكذلك من اللفظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره
والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يتقسم بفصلين اخرين هما التعلق بزمان معين
من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون
كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضمائر
كقولك امشي اخذ فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام
تعرف بالملكات من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو متناول
حديهما بالنوع فقال في حده وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين من الثلثة والفعل
لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة بينه وبين
الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره وهو تبطل ذاتيته وذلك الغير هو الفاعل

وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعين او عدمه لا يتعلق بالفعل بنفسه فهو في نفسه
انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كبيرا وهو المراد
من قوله موجود لشيء غير معين وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول و
الصفة في هذا ولكنا حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت
ومنها ما يدل على ما هو جزء الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه
كجميع الاسماء المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما تعين
زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد من قوله في زمان معين من الثلثة
والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه عن
الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى
مستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان من الازمنة الثلثة بعينه وذلك الفعل في الافعال الناقصة
ما ينقص منها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وهو الذي يسميه
المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه
المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضمائر وهو ظن فاسد
بحسب النحاة فان قولنا قام في قولنا قام زيد خال عن الضمير وان كان مشتملا على الضمير في
عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها على وقوعها في الحال وتسمى قائمة
ثم تصرف الى الماضي او المستقبل بادوات لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم
لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه
والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والقسم الثاني من هذه الثلثة يمكن
على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهو ما يتألف من اسمين او اسم وفعل يسند
احدهما على الاخر كقولنا زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل
جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها كله لكن التاليف من فعلين غير ممكن

لا يحتاج كل واحد منهما الى الاسم فرجع التام الى القسمين المذكورين الآن وقوله في المثال
حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة معدود في الاقوال التامة وجه كون
ما ذهب النحاة اخص لكنه احسن لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا اوسع قوله
في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لان مفهومها لا يتم الا بقرينة • لما كانت الاداة لا تدل
الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة والاداة
المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا الانسان والناقة اياها وان اقترنت
بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تأليف ناقص لانها في
قوة مفرد والثاني ليس بتأليف الا بعد الانضمام الى القرينة اشارة الى اللفظ الجزئي
واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله
وهو الذي وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع بسبب
من خارج مفهومه فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة و
الامكان مثل الشكل الكري المحيط باثني عشر قاعدة مخمسات وبعضه ليس يقع فيه لا بالفعل
ولا بالقوة والامكان بسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى
مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيط بذلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيط
بها مطلقا والشمس ∴ الجزئي الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم و
ان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقد قسموا
الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط
او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودها في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم
وامثلتها الانسان والشمس عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما
ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق

قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية
اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول
الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون
كون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ويكون داخلا في ماهيته
جزءا منها مثل الشكلية للمثلث والجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمنع
عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور المثلث مثلثا الى ان يمنع
عن سلب الشكلية عنه وان كان كل جزء افرادا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة الغير المقومة
بهذه الصفة على ما يستتلي عليك ولكنه في هذا الموضع فرق ∴ كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي
الحقيقي من حيث هو جزئي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما تخالف
الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر فاحتج الى ذكره فخصص هذا باسم المقوم
وهو اما ما يتألف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له
بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط
وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرض والجمهور يجعلون الذاتي هو القسم الاول
وحده ويسمون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى
نفسها وبالجملة لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصات
احدها انه لا يمكن ان يتصور الشيء الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشيء لا يحتاج
في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته لا لشيء اخر يجعله لونا
فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا و
توهما وهذه الخاصات انما توجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له
ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصتين الاخريين فان الاشياء مثلا لا يحتاج

في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا
ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له من قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي
اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ
في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه
في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في
ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث. يريد به القسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور
وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية
بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء
عليه لعوز العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصة الاخيرة
المذكورة فان ما هو موجود لعلل الماهية غير موجود لعلل الوجود فقال وكذا لا يفتقر في تصور
الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المحمول عنه من حيث تصوره جسما ويفتقر في تصور
المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكل عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب
يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا
الذي هو شرط في ان يظهر الخاصة المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون
بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل
يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى
العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب
والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل
وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله من حيث تصوره جسما فائدة هذا القيد
ان افتقار الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فلعلها لا تمتاز عن علل الوجود الا هناك
قوله وان كان هذا فرقا غير تام اي ليس فرقا بين الذاتي وبين جميع العرضيات

فان بعض العرضيات يشاركه فيه فهو غير تام بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود
التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة
فان التضلع وان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب **اشارة** الى الذاتي
المقوم اعلم ان كل شيء له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان
بان يكون اجزاؤها حاضرة معها ∴ الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو
والمراد هنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان
بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات التي يعرفها الجمهور **قوله** واذا كان
له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به ∴ يعني بالوجودين الخارجي والذهني و
الشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو الواجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو
ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود متقوما له من حيث هو كذلك **قوله** فالوجود معنى
مضاف الى حقيقته لازم او غير لازم ∴ الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما
لا يدوم **قوله** واسباب وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها
حقيقة ما وماهية ليس انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضاف
اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في النفس خاليا عن ما هو جزؤها المقوم
فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان
وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس
بجزئياته وكذلك ان نجد مثالا لهذا المعنى من معان اخر ∴ اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع
واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث
الوجود في الخارج **قوله** لجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال
مفصلة ∴ المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها
ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك للقوة المميزة فالتقضا ته

بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما يكون
عليه في الوجود مغاير للمغايرة بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده
بحسب تصوره في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول
من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه
بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها الذهن بقصد مستأنف والتفات مجرد
عن تجشم الاكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت
اليها متى شاء فقوله بجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور اشارة الى حضور
المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل بقوله ان كل شيء له ماهية فانه انما يتصور
مع حضور اجزائها وقوله وان لم تخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني
الذي ذكرناه وقوله فكثيرا لا تخطر كثير من المعلومات بالبال مثلث اشارة الى المثال المذكور
من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير ما فيض حافظة بعض الناظرين
قوله والذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات. اشارة الى
الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو
اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة الاصلية التي لا تختلف فيها الا بالعدد. يريد بيان القسم
الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول المعاني التي
لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او
كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح ان يكون معروضا
لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودا او غير ذلك
ومع كون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبائع
اي طبائع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي
يحملها واحدا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية

اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة تحصل باشياء تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي
تحصل بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض
الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم
الثاني قوله فانها متقومة بتشخص يخص كلها: اي الطبيعة النوعية ايضا متقومة للاشخاص المختلفة بالعدد
وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله ويشتمل عليها التشخص بخواص له.
اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان
لا يختلفان من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية ولوازمها من اختلاف
المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة. قوله فهي ايضا
ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهي المقصود اشارة الى العرض اللازم
غير المقوم واما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي
يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها: لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشيء عنه وهو اما
داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان
المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون
بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني ينسب الى
الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم
ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب
من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال
بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ
عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا
ما يصحبها من العرضيات لا دائما وبالاتفاق لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي فهو تعريف له
بالقياس الى الذاتيات لا الى سائر العرضيات كما في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود

قوله مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا واشاله من لواحق المثلث عند المقايسة لوقا واجبا: المحمولات الخارجة اما ان يلحق الموضوع لا بالقياس الى شي خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان يلحقه بالقياس الى شي خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس اليه الثلثة صارت نصفية ثلثية ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث فانه يلحقه بقياس زواياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم وهو المراد من قوله وهذا واشاله من لواحق المثلث عند المقايسات لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعد ما يتوهم المثلث باضلاعه الثلثة: اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية انما يلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يتوهم **قوله** ولو كانت امثال هذه متوهمات لكان المثلث وما يجري مجراه مركب من متوهمات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى كل واحد مما عداه لا يتحصر في حد فيما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين هي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوجوب الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم يكن بالقياس الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل امرا زائدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب التوهم والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر الاشياء التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات متوهمات هي

ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم توجد الا بالتوهم فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاضرة معه لا كما استحسنه الشارح من ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممنوعة الرفع في الوهم مع كونها غير متوهمة• مطلوب الشيخ ان يثبت وجود لوازم بيّنة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي متقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة ماخوذة من اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شي اخر بل لان ذات الموضوع او المحمول لما هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصوريهما فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني يقتضي ان يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي يشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط اشارة الى القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير متقومة وذلك مناقض لما ذهب اليه القوم المذكور من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بيّنا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى سائر كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ملزوم شيئا بغير توسط شي اخر فالشي لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه

وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شي آخر فانه لا يمكن عند حضور الموسط
وقد يمكن مع غيبته ولا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون
الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم
باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة
التي يتلازم جميعها بحسب ماهيتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يمتنع الاندفاع فيها
ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن تلك الملازمات والتفاته الى غيرها ولكنها
يقل في الوجود فضلا عن ان يكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة وهي التي
يشتمل على اشتمالها اكثر العلوم فانها هي التي يكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وانما
تحصل عند تصور الامور التي اليها تقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط
في حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة
فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ولنرجع الى ما كنا فيه قوله وان كان لها وسط بين به
اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة قوله
علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند
حضور الوسط فقط قوله واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة
الى ان الوسط هو الذي يعد له اللزوم اي في علوم البرهان على اثبات ذلك المحمول
للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم بين
ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على
المطالب اما ان يكون مقوما للموضوع المط او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون
المحمول المط مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور
الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز
ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان ماخذان يشملان

على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا قوله وبهذا الوسط ان
كان مقوما لشي لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة
الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء
يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه واورد قسمة اخرى وهي ان اللازم
الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان
قال فان احتاج الى وسط تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه
الى وسط آخر وتسلسل وهو باطل لكونه غير مؤد الى ثبوت اللازم الاول المفروض ثبوته ومع
جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من
امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد
بقوله فلم يكن وسط ولفظة لم يكن ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم
بلا وسط اي لما ابطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني
بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع
متقدما لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة وارد ههنا الا انه لم يفصلها
ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الى وسط لازم آخر او مقوم غير منته في ذلك الى
لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط
الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني
الذي هو المط فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم
بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد
بذلك مناقضة العموم المذكور بقوله فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد
يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لآخر او
مغايرا له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين

لكم وللانواع انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل
الشارح انما نسب هذا البيان الى المطول لانه لم يعثر مأخذه لانقسام العلوم ومآخذ البراهين
بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب وعدم الاحتياج الى ذكر
التتمة وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فاقتضته هو لازمها
بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيئا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد قرر صح
مستدرك بهذا لحلت ليس كما ذكره لان التتمة فيها لست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا
ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض على
سبيل الدور والتسلسل اولا على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه **اشارة**
الى العرض الغير اللازم. واما المحمول الذي ليس بعموم ولا لازم لجميع المحمولات التي يجوز
ان يفارق الموضوع: انما لم يقل لجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق
اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق
والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا كالكون زيد فيما طال عمره مثلا **قوله** مفارقة
سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقائما وجالسا يمكن ان
يترك الاعتبارات فالسريعة السهلة كالقيام والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة
كالشباب والعسرة كالجنون **اشارة** ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فالليس بمقوم لازما
كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضيا وسيذكر: قوله ومنه ما يسمى عرضا
يريد عرضا عاما **اشارة** الى الذاتي بمعنى آخر ربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع
منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض
الذاتية وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته بجوهر الشيء حقيقته
سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع هو اما ان يلحقه

لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول
وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الاول اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل
او العرض الذاتي الاولي انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه
من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو
المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حده. الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في
كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين
موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه
وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على اعراض لانواع اخر كالناقص في علم الحساب على
العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول
الا في الاول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه
ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح
يكون رسمها ما يؤخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه و
يستند ما يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يؤخذ فيه جنس الموضوع
الخارج عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يخص
الاول بعيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره لا بما هو هو وبهذا اذا اريد
بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يؤخذ موضوع
العلم في حده **قوله** مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من
الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يختص باسم
الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف: المناسبة المقدارية بالمعنى
غير العددية خاص والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت
على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة

كانت عرضا واما جنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد
لانها ليست عرضا واما موضوعهما فما ذكرنا، وكذلك المساواة ولذلك قال بعض المقادير
او جنسها **قوله** وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا، انما قال يرسم ولم يقل
يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة
لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان
يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده، فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية
الاولية وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع
في حده او ما يقومه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه في حده او معروضها واعلم ان اخذ
المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف
العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهو عبارة المتقدمين اورده الشيخ في الشفاء وتبعه
متاخرو المتأخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع ماهيته ووجوده متميز عن
ماهية العرض ووجوده فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها
بموضوعاتها بل بعللها بها لعرضها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك
العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو هو
او هو الذي يلحقه الشيء لما هو هو قال وذلك لان الماهية بعض المقومات ايضا
المعلول العلة وبعض الاعراض الذاتية ايضا العلة المعلول والاول ما ذكره الشيخ
في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعرضها ما يخصصها
بموضوعاتها فعرضها بحسب اسمائها انما تشتمل بالعروض على اعتبار موضوعاتها واما
حقائقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت
محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات
الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسائط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها

وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها
من المعرفات انما هي رسومها لا حدودها وقيل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها الالتفات
الى موضوعاتها اما ما يقتضي الالتفات اليها فانما يكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار
موضوعاتها ويمتنع ان تحد بالاعتبار الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود
غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث
ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا
الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة
اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام
بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ بنفسه في مواضع اخر فان جردت هذه المعرفات
عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف
والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا
ذاتيا للكم وللعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل
لم يقلد المتقدمين فيها ايخالف الجمع في جعلها اعراضا ذاتية ام يحاول لهم في تعريفاتها بما
عرفوها به مجردة عن نسبتها الى معروضاتها اخرى اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض
بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكر في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر
على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من
ان يجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها
على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر المعرفات بالمجاز والتوسع فهذا
ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية
التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى ههنا

ويخرج منه المقومات البعيدة كأجناس الأجناس والفصول وفصولها وسائر الأعراض الذاتية
المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فإذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعا
قوله والذي يخالف هذه الذاتيات ما يلحق الشيء لأجل أمر خارج عنه أعم منه كلحوق الحركة
للأبيض فإنها إنما لحقته لأنه جسم وهو معنى أعم منه أو لأمر أخص منه كلحوق الحركة للموجود فإنها
إنما لحقته لأنه جسم وهو معنى أخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فإنه إنما لحقه لأنه إنسان :
لم يذكر قسما من الأقسام المذكورة وهو ما يلحق الشيء لأجل أمر يساويه وهو من جملة الأعراض
الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الإنسان للتعجب ومساوي الزوايا
لقائمتين الذي يلحق المثلث بواسطتهما ولعل الشيخ حذفه إيثارا للاختصار وهو أيضا
خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح إشارة إلى المقول في جواب ما هو : كاد
المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون من الذاتي وبين المقول في جواب ما هو
هؤلاء لما سمعوا أن الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا أن المقول في جواب ما هو
الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكي عنهم وعن أمثالهم في كتاب الجدل فإذا
حصل عليهم أي نبهوا على تحقيق ما أدى إليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بأن يذكروا
أنهم عنوا بالذاتيات أجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم أن لا يكون بين
الذاتي والمقول في جواب ما هو فرق عندهم ولأجل ذلك قال الشيخ كاد المنطقيون
الظاهريون لا يميزون ولم يقل إنهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول ورآها
وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب إلى أن من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها
ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فإن انتهى بعضهم إلى تمييز
كان الذي يؤول إليه قوله هو أن المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان
مع ذاتيته أعم قوله ثم يتبلبلون إذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي أعم وليست
أجناسا مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس ويسمونها : قال تبلبلت الألسن أي اختلطت

والمراد أن كلامهم يختلط إذا نبهوا على ما يناقض رأيهم وذلك بإيراد فصول الأجناس كالحساس
للإنسان فإنها ذاتيات لكونها مقومة للأجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة
لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال
لكن الطالب بما هو إنما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وأنها إنما تتحقق بمجموع المقومات
يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أن كل ماهية إنما تتحقق بأن تكون أجزاؤها حاضرة معها قال
فيجب أن يكون الجواب بالماهية : ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فإن نفس الجواب غير الداخل
في الجواب والواقع في طريقه : وذلك لأن القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية
وبين الداخل فيه أو الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح
والفرق بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو أن الجزء إذا صار مذكورا
بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو وإذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جواب ما هو
أقول ويمكن أن يحمل الاشتباه الأول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي أي ذاتي كان
على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي
الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب
وبين الذاتي الأعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول
في طريق ما هو هو الذاتي الأعم ويصح أن يكون الداخل في الجواب أعم من المقول في الطريق
ومما يؤيده أن الشيخ عرف الجنس المشهور المساوي للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله
الظاهريون بكونه مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم إنما يكون هو الذاتي الأعم فإن الذاتي
المساوي إنما يكون عندهم حدا وأيضا الشيء قد يعرف بالذاتي الأعم أولا ثم يقيد بالمساوي
حتى يحصل ماهيته فإذن الأعم قد وقع في الطريق وأما المساوي فقد وقع عند الوصول
إلى المقصود الذي هو تحصيل الماهية قوله واعلم أن سؤال السائل بما هو يجب أن يوجه [illegible]

سواء كان مفهومه هو بماهيته او ما هو مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته فالمط في هذا السؤال حقيقتها والامر الاعم لا هو هو به الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم المستحدث وما شرح الى قدمائهم والبناء على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وآب عن ترتب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى : بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مفيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا اما من حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به الشيء هو هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه وادعوا فلهم ذلك ولكن عليهم ان يثبتوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما شحنوا كتبهم وليس يمكنهم ذلك مع انهم يستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تغير مفهوم العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور وجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان تكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او تكون متفقة الحقيقة

وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شارك غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالين هو نفس ماهية ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المط في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد وتمثل بزيد اذا قيل انه ما هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان : الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل عن جماعة مختلفة فيها مثلا فرس وانسان وثور وماهي وسمك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان : اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فلانه لا حاجة الى ذلك التفصيل قوله فاما ما هو الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس والثور ونحوها فاخص دلالة مما يشتمل عليه تلك الماهية : هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله في ابطال المساوي : واما مثل الحساس

والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما متقومان متساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليستا
يدلان على الماهية ❁ وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان متساويان مقومان للحيوان
والمحقق يقتضى ان الفصل الذى يحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل
الجنس لا يكون فصلا وان يحصل به كان ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون
الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل الحقيقى مجموعها وكل واحد منها جزءه
وربما يكون الفصل الحقيقى شيئا لا يدل على ذاته الا بعرض دالّ له فيشتق له الاسم من ذلك
العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الانسان فان وجد له عرضان
شبيه بعدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن المفهوم
من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك فى هذا الموضع من
فان مبدا الفصل الحقيقى هو النفس الحيوانية التى هى مبدا صفة الحس والحركة فاشتق له
اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف
للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما متقومان اى ان فرضنا **قوله** وذلك لان المفهوم من
الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شئ له قوة حس وحركة
وكذلك مفهوم الابيض هو انه شئ ذو بياض فاما ماهية ذلك الشئ فغير داخل فى مفهوم هذه
الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيئا من هذه الاجسام
يريد ان الفصل والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية الذى يدل عليه الجنس الا
بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشئ
الذى يحصل بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل عليه
لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة فى الخارجة هذا خلف **قوله**
واذا قلنا لفظة كذا تدل على كذا فانما نعنى به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام ❁
يريد بهذه الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة فانهما الشارح

وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة فى جميع المواضع والعلة فى اختصاص المطابقة
والتضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون ما عداه
ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثانى لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها فيبقى غير مقصودة مطلقا **قوله**
وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود ❁ اى اللفظ الذى يقصد به اشياء محدودة
اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم ويتناول ما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة
واما اللوازم الخارجة فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له ❁ وايضا لو كان المدلول
عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه
من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن هذا ينقض الحكم على ان مثل هذا لا يصلح
جوابا عما هو فقد بان ان الذى يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك الجملة
انها حيوانات ❁ وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص
قد يكون صالحا للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على
الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ صرح بذلك فى الشفا
فى الفصل الذى قسم فيه الكلى الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى
الجنس والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس
اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا
الموضع **قوله** ويجد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه هى من المقومات المشتركة بينها
دون التى تخصها وما فى حكمها وضعا شاملا انما يخلو عما يخص كل واحد منها ❁ يريد انه اذا طلب
الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذى يشمل جميع الذاتيات المشتركة التى
تخص هذه المختلفات المسؤول عنها ويخلو عن فصل كل واحد منها **قوله** هذا واما الثالث
فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد ما هم
كان الذى يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس ❁ اى من غير تغير العرف اللغوى

قوله واذا سئل عن زيد وحده ما هو ليست اول من هو فان الذي يصلح ان يجاب به الانسان
اشارة الى الفرق بين ما ومن فان الاول قدمر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة
ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه **قوله** لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق ولد في رحم امه وغير ذلك عرض له : يريد ان يفرق بين
الاشياء التي تدخل على معنى كالحيوان وجملة اشياء مختلفة الحقائق كالانسان والفرس
وبين الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان وجملة متفقة الحقائق كزيد وعمرو ولنوزد قبل
ذلك مقدمة هي ان يقول من الكلمات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع
بل جزء منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان
يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير
قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل
بما يضاف اليه فيخصصه ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون محصلا بنفسه او بما انضاف
الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين
يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على
الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق معطٍ لقوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى
فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخرى ويسمى عارضا فالكلي يسمى باعتبار الاول مادة
وباعتبار الثاني جنسا وباعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون
معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه
حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان لا يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا
او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط
ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا له كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ومتقدمه

تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده
ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه
لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه
والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه
بعد تحصيله لا يفيده اختلافا في الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الاسود وكهذا
الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين
الاشياء التي تدخل عليه وتجعله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر هذا فنقول لما كان الانسان
نوعا محصلا كان يحصل الوجود فكان كلما يضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد
فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت ماهية الاشخاص شيئا
واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يفضل به زيد على الانسانية اعراض ولوازم
لاسباب في مادته التي منها خلق **قوله** لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضداد لها في اول
تكونه ويكون هو هو بعينه : اشارة الى ان العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصيله فلا
يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته
قوله وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك
لان الحيوان الذي كان يكون انسانا اما ان يتم تكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان
لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان : يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك
لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته **قوله** وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم
يلحقه لواحق جعلته انسانا : يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او
الصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان : يعني فرسا مثلا وهو ذلك الواحد بعينه : يعني يكون
بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك
الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل اضافه بقاء الماهية **قوله** بل انما

فيجعله حيوانا ما تقدمه فيجعله انسانا: اشارة الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج
على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على تصوره قوله
وان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي: اي ان
كانت هذه الطبائع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في انفسها وكانت التي فرضناها
فصولا عوارض فهو على غير حكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه
ان يبين ان الاسماء التي تطلق بالحقائق والتي لم تطلق اي اشياء كانت اذا
سئل عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها النهج الثاني في الالفاظ الكلية المفردة
والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو
الذي هو النوع كل محمول كلي يقال على ما تحته في جواب ما هو اما ان يكون حقائق ما تحته
مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط مختلفا فاما ما يتقوم به من الذاتيات
غير مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا
كل واحد من مختلفات الحقائق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظ قوله
على ان اسم النوع عند المحقق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين: النوع المضاف
الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته
اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا
واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة
والسافلة التي تخص باسم نوع الانواع يتناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع
ويخرج في موضوعاته ويباينه بايجاد اعتباره اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا
اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان مختلفان في المعنى فيلزمه اسما
احد: اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل
والآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها

جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث
وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكونا
تحت جنس قوله ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة
او مختلفة بالعموم والخصوص: وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو الظاهر فان
الاول يوهم ان لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني
ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس
فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد
ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين
دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاصقة
الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع قوله ثم ان الاجناس قد
يترتب متصاعدة والانواع متنازلة اي ربما يترتب لان ترتبها ليس بواجب
في جميع المواد قوله ويجب ان ينتهي: وذلك لانها لو لم ينته في التصاعد يلزم تركب المعنى
الواحد من مقومات لا نهاية لها يتوقف تصوره على اخطار جميعها بالبال قال الفاضل الشارح
وايضا يوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة
من الجنس وهو ممتنع على ما بين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما حصلت الاشخاص والانواع
الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها قوله
واما الى ما ذا ينتهي في التصاعد او في التنازل من المعاني التي تقع عليها الجنسية والنوعية وما
المتوسطات بين الطرفين فما ليس بيانه على المنطقي وان تكلف تكلف فضولا بل انما يجب عليه
ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي
انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها
في مرتبته خواص: يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم

لانها المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي
لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة في مرتبة خواص فانما يلزمه
لان العلوم البرهانية انما يبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة **قوله**
واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وما تحتها دون المتوسطة والسافلة فان ذلك
مهم وهذا غير مهم فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة ∴ تعرض على
سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي
هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدئين
في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا اجزاء منه وتبعه الجمهور في
ذلك بل زادوا في بيانها ما بها علمه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية
الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونه مهملا او
غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال والا لا يقتنص
الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي
مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية بعد بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول
المقومة ولا سائر المحمولات التي يركب منها المعرفات ويستفاد منها التصديقات
بحسب الاغلب كما يتبين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما
يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها وما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث
هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل
المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء يستعملها او لا يستعملها اعني معدنية
او نباتية او حيوانية ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط حفظها ما هي
وكم هي دون ما لم يستعمله او لم ينتفع به مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك مهم
وغير ما ليس بمهم فخروج عن الواجب الا انه لما يتصور امكان الاحتياج اليها في استعمال

وانفته الحافظة للصحة او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزءا
من علمه وهذا اداب اصحاب سائر الصناعات العملية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون
اليه في تثمير تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها
اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي تحته بالتساوي اليها
قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتمييز الذاتي لما عما يشاركها في الوجود او في جنس ما
كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له او لا يكون والثاني
اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب
ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة منها فالذاتي الخارج عما يقال
في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يخص بعض تلك الكثرة بالضرورة
وما يخص بالبعض هو ما له فهو ما يتعداه الا ما يمتاز عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك
البعض والداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى فتقبل
الاولى يحكمه حكم المقول في جواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد
وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور واو من كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح
للتمييز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا
يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك
الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما
يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به
عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما و
قد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح

لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه يصلح لتميز ما يخص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما
ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس من امرين متساويين له ليس
ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها
وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله** ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب
اي شيء هو فان اي شيء انما يطلب التميز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية فما دونها فهذا
هو المسمى بالفصل: نبه على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق
موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب التميز يعني ان السؤال
باي قد يطلب به التميز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه
فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك
اذا اضيف الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وعرض الشيخ في التلفظ بالوجود
والشيء فيهما تعميم الاشياء التي يطلب التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية
عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك ههنا **قوله** وقد
يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط فيكون فصلا
لجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل الحيوان وفصل جنس الانسان وليس جنسا للانسان
وان كان ذاتيا اعم منه: لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة المفصلة الى
ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون و
عند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره مجملا من منافضة الفاضل فيما مر بان المقول في
جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فعلم من هذا انه ليس كل
ذاتي اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي
هو فصله مقوم وبالقياس الى جنس ذلك النوع مقسم: يريد ان الفصل الذي يحصل به
الجنس نوعا ما يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المحصل به والثاني

بالقياس الى النوع المحصل به والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان و
غيره والثاني هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل يقوم لحصته من
الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتميز
بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا من اعتباره في نفسه
ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل
هو ما يضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل
ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة** الى الخاصة و
العرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منهما ما كان من اللوازم
او العوارض الغير المقومة لكلي ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير
وسواء عم الجميع او لم يعم: لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم
الى ما لا يعرض لغير موضوعها والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام وشرط فيهما
ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع كالجوهر وللمتوسط
كالمتلون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذي الزوايا الثلث
للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع
للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون
بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم تكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان
بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق كما مر وكل خاصة نوع
خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون **قوله** و
اما العرض العام فهو ما كان مع ما كان موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم • و
العرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان
وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات

كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له قوله وافضل الخواص ما عم النوع واختص به وكان
لازما لا يفارق وانفعها في تعريف الشيء ما كان بين الوجود له مثال الخاصة كالضاحك للانسان
وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث ش الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر
من حيث وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد
من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا
بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك
بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح قوله مثال العرض العام الابيض للبيضاني ش
البيضاني طاير يقال له بالتركية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة وتمثيل
في الشاهد بحالة في السواد بالغراب قوله وربما قالوا العرض مطلقا ويحذفوا عنه العام و
محصلوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا
من ذلك بشيء بل معنى هذا العرض العرضي ش المشهور عند النظار من اطلاق العرض على ما
يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الجدل و
العرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع
وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما
واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي
فيظن عرضا عاما لذلك وغفل عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام
محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الشيء بالقياس الى كلي خاصة وبالقياس الى ما هو
اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة
بالقياس الى الانسان ش كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء
فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره
وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف

ونوع للكثيف بوجه وبهذا الملون بوجه آخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا
المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الامثلة تنبيه فهذه الالفاظ الخمسة و
هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام تشترك في انها تحمل على الجزئيات
الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل
على احكام تثبت بحجج تكتسب وبالتنبيهات عن فصول يكتفى في ثبوت احكامها بالنظر
في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع الثاني ومن عادة
المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية
والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من
الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان وكالجوهر الذي يقبل الابعاد
اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين
فنقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي
المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء
انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك
كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها
من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده
الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقسمة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده
من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اوردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولات
اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة
وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما
مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض وهذه القسمة وما يجري مجراها

يخرج الحقيقي وحده بحسبه واما اذا اوردنا الاضافي فنقول مثلا المطالب تنقسم الى ممكنة
الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم
والخصوص والعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم
الى ما هو ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة
على قسم اخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا ترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو
النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج
الاضافي **اشارة** الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقائق
في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره و
النوع يرسم باحد المعنيين بانه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط في جواب ما هو
ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها كلية
تقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي اقول الكلي هو الجنس بالحقيقة ولذلك
وضعه في اوائل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبائع الموجودات وحدها وهو الطبيعي
وعلى العموم الذي اذا الحقتها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق
وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس بالحقيقة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب
اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما تميز تمييزا عرضيا
لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان
الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى
القريب والباقي ظ وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض
لماهية المطالب غير مقوم لها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي للمطلقات المختلفة بالاشتراك
سواء حمل عليها او لم يحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان يحمل فما يعرض له بعد تقومه وكذلك
البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها المتقدمة

اشارة الى الحد الحد قول دال على ماهية الشيء بهذا احد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم
المطابق في الدلالة على الذات والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه
حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه جسم او جوهر
ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب
ازدياد الاجزاء وانضمامها ومنه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد هيهنا
هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على
الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد والحد مركب والناقص دال عليها لا بالمطابقة
بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم
من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد
الحقيقي وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته اجمع
ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص فصله
اشارة الى ما سبق من ان الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم
ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والمركب اما ان يكون في العقل فقط
واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو المركب من الجنس والفصل ويختص
بان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا بالمواطاة على الباقية والمركب الخارجي
قد يكون من اشياء ملتئمة شيئا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم
او غير ملتئمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من شيء وما حل فيه كالجسم والسواد
في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون على انحاء
غير ذلك مما يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس ولكل قسم
من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فلا تعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها
واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على

الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ان
كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون
يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه
وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجمع للمركب ما هو مشترك و
ما هو خاص لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي العرفي فان سائر المركبات
لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم
يدل عليها بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها
بقول ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول
في بعض الصور قاصرا عن المحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان
مشتملا على لوازم يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول
يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل محدود مركب في المعنى صحا صرح بانه يريد
المركب العقلي قوله ويجب ان تعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق
ولا ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان يتصور المعنى
كما هو الظاهر انهم يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز بحسب ولذلك يجعلون كل
قول يطرد وينعكس على الشيء حدا ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز
الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد
الاول لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير
المشابهة التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز
الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له تحديد

فصلان يساويانه كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك
بالارادة فاذا اورد احدهما وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في
الحد الذي يطلب فيه ان يحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشيء
على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات
كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مائت حدا هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم
فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا
تاما وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخر بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك او الملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويباينها بالمائت والحق ان الحي الناطق
يقع عليهما بمعنيين وهم وتنبيه اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة
وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها
اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد
واحد من المقومات المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن ثم يتم الامر
بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف
اذا كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك بعد التمييز الضام لو تعمد متعمد او
تهاون ساه او نسي ناس اسم الجنس واتى بدله بحد الجنس لم يقل انه خرج عن ان يكون حادا
مستعملا صنعة في تطويل الحد فلا ذلك الايجار محمود في ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم
في ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة
من المتطفلين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجزء دال على تفصيل المعاني التي يشتمل
عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني عن الشرح وقد
افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات

بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول لتحصل صورة مطابقة للمحدود
قوله وكثيرا ما يقع في الرسوم زيادة تزيد على الكفاية للتمييز وسنعلم الرسوم عن قريب
يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز بان زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة
تفيد مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة المط **قوله** ثم قول القائل ان الحد قول وجيز كذا و
يتضمن بيانا بالشيء اضافي مجهول لان الوجيز غير محدود فربما كان الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا
بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطاء وقد ذكر لهم في كتبهم
فليتذكره يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على تخطئة تحديد غير
الاضافي بالاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها واعلم ان الحد مضاف الى
المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزء حده
جعلها داخلة في ماهيته **اشارة** الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مؤلف من اعراضه و
خواصه التي تخصه جملتها معا بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه . ما ذكره الشيخ رسم للرسم وحاصله
ان يقال قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية باجمعها او لا تكون على ترتيبها الواجب
رادة تعريف الشيء والرسم منه تام يفيد التمييز عن كل ما عدا المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز
عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات والناقص
ما اقتصر فيه على العرضيات والخاصة منه جيد يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي
وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للمرسوم لئلا يتناول ما ليس منه او يخلو عما هو منه
وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع منها ما يكون مساويا فيصير رسما
كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطائر الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع
اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم
الواقع في الرسم لملزومه لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون معرفة الملزوم دورا لا يتحقق
بما ادعى جليته وهو قوله تقيد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون

مساويا لما يعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله و
حله ان يقال المساواة في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم
المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما
يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية او غير مساوية ومفردة ومركبة واوصله بعضها الى ذلك
الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف مساواته
ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان
مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا تاما و
ذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المط بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام
وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها
اقتضت لفظا آخر بازائه فكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب تعد
الرسوم والحدود في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء
الى شيء على سبيل اللزوم امر ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود و
الرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون الا
مؤلفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان
انه حيوان مشاء على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له
ثلث زوايا . وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها
او يختص بها اما ان ذلك الشيء ذاته وجوهره فلا يدل عليها الا بانتقال العقل واذا وضع
الجنس دل على اصل الذات ثم تم التعريف بالحاق اللوازم والخواص به **قوله** ويجب ان
يكون الرسم بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل
قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس . هذا شرط آخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال
الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند آخر يكون بعض الاقوال

رسوما عند قوم غير رسوم عند آخرين وما مثّل به في آخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال
الزوايا لا يكون الا للمهندس والصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية
فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه ، وكما ان من الحدود
حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم **اشارة** الى اصناف من الخطا
يعرض في تعريف الاشياء بالحد والرسم اذا عرفت تعريف ماهيتها ودلت على اشتمالها
في غيرها هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وسمّى هي وامثالها
في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد
منها مقدمة لمن هذه الاصول ما يتعلق بالمعاني وقدم المواضع اللفظية **قوله** من التقصير
ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها
الالفاظ الناصة المعتادة :. يريد بالحدود الاقوال الشارحة مطلقا واللفظ المجازي والمستعار
مما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضي العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او امر يتعلق
او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا او
ربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون مستبدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق
ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر وفي
المركبات كقوله تعالى واسئل القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان على
الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالى واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون
استعمالها مشهورا او يكون بحسب قوم دون قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي
تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية
في لفظ قبح جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى
كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ الناصة هي
التي تعبّر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة

او المغلطة وفي بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة
التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ **قوله** فان اتفق ان لا يوجد للمعنى
لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد ثم يستعمل :.
قد يتفق ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني ربما
يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يتفق له تركيب يحتاج اليه لم يتفق لواضع اللغة فلم يضع
لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة
به لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة
والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا
عن مذهب اللغة ومثال المخترعات في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس
والاستقراء **قوله** وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء بما هو مثله في المعرفة
والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما تخطّوا ذلك فعرفوا الشيء
بما هو اخفى منه كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار
وربما تعدوا ايضا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان الحركة هي النُقلة وان الانسان هو الحيوان
البشري وربما تعدوا ايضا فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا واما مضمرا اما
المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة
الا بانها اتفاق في الكيفية فانها اما تخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكمية
لا في الكم والنوع وغير ذلك . واما المضمر فهو ان يكون المعرّف به شيئا يحلل تعريفه الى
ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين زوج اول
ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد
منهما يطابق الآخر مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنينية في
حد الشيئين من حيث هما شيئان :. هذه هي المواضع المعنوية فمنها تعريف الشيء بما يساويه

في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظ
او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي
ردي لانه لا يفيد الط وبالاخفى اردا منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشي اردا منه
لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك في
نفس الشي والدوري اردا منه لان الاول يقتضي ان يكون للشي على نفسه تقدم واحد
والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات فوق واحد والدور الظاهر اشنع والخفي اردا
في الحقيقة والامثلة مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة ويقابل العدم
والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ و
تعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا
قوله وقد يسهو المعرفون فيكررون الشي في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة
اعني الضرورة التي تقع في تحديد بعض المركبات والاضافيات على ما ستعلم في غير
هذا الموضع ومثال هذا الخطا قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من آحاد والمجتمعة من الآحاد
هي الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان مأخوذ
في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة فيكونون قد كرروا
التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب
الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار
لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما يكرر المحدود في الحد الانسان حيوان بشري و
مثال ما يكرر الحد او بعض اجزائه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار
بحسب الحاجة فكما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان
الحيوان مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة

وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال وقبيح لولا السؤال وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض
المركبات والاضافيات والمركبات التي يقع في حدودها تكرار هي ما تركب عن الشي او
عن عرض ذاتي له فيقع الشي مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر
معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور هاهنا الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان
يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعير يختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس هاهنا
غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا
عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس هاهنا انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير
في الانف وعلى الاول يكون قولنا انف افطس مشتملا على تكرار لا قادح فيه لان معناه
انف هو انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا التقعير في الانف لان الانف
لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمى صاحب الانف الافطس لانه ذو تقعير
في الانف وح يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان
تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه
لا يكون ذا شي لا يكون ذلك الشي له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون
الا للانف واما التكرار في الاضافيات فسيجي بيانه قوله وهذان المثالان قد يناسبان
بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشي
بنفسه وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشي بنفسه
انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه
ولكن الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقدم معرفته على نفسها
غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه قوله واعلم ان الذين يعرفون الشي
بما لا يعرف الا بالشي هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان القائل الكيفية ما بها
يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود في الحد و
المراد بان التشابه من الجانبين وهم وتنبيه وانه قد ظن بعض الناس انه لما كان

المضافان يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوجد
كل واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشيء الا معه وبين ما لا يعلم الشيء الا به وما
لا يعلم الشيء الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشيء مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم
الشيء الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشيء لا مع الشيء ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا
يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن
لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريق هذا بل ههنا ضرب من التلطف
مثل ان يقال مثلا ان الاب حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس
في جميع اجزاء هذا التبيين شيء مبين بالاب ولا فيه حواله. المضافان يكونان معا في الوجود
والعقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد
السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليحصلا معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه
منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته
من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن
الاضافة وتولد من نطفته سبب تضايفهما من حيث هو كذلك تكرار ضروري كما مضى وهو
الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما
يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في
باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفاء فهذا ما اردناه الان من الاشارة
الى تعريف المركب الموجه نحو التصور ونحن مشتغلون الى تعريف المركب الموجه نحو التصديق
رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع
بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في كلام الرئيس وحمله فرفوريوس
صاحب ايساغوجي على ان المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر
فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفاء الى انه ليس محل شك بل

زيادة الشك بعمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في لغة اليونانيين كان
في الوضع الاول يدل على صورة الشيء وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع
المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي وكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا **النهج الثالث**
في التركيب الخبري **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون
على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب
قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما
تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي
اورده لتفسير الاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر المركبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء
الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه
الذاتية الغنية عن التعريف او غيرهما مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فاراده في الاشارة
الى تعيين ذلك الشيء انما لخفته وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك
الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من
اصناف المركبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه يمكننا
ان نقول انما نعني بالخبر المركب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في
معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انما نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون
دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك
فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض
النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر. وهذا انما كتبه لا ذهابا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب
يعرضان لمركب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من المركبات الا بعد صيرورتها خبرا بالقوة
والتعويض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس

فانقال ينفصل بكذا و مراده اى ارىد ينفصلك به وكذلك فى سايرها قوله واصناف
ركب الجزى ثلثه :. وذلك لان المركب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات
او ماهى فى حكمها او لايكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالمركب المشتمل
على الحكم منها لايكون الاحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملى واما المركبات بالتركيب
الاول المذكور وما بعده فالمركب المشتمل على الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها
محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لايكون البعض الاخر فاذن لابد من ان يعلق
بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة لبعض اما اتصالا او انفصالا فالذى
فالذى يعرفه وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذى يعرفه وجود انفصال او
لا وجوده هو المنفصل فاذن المركب الجزى ثلثه واما قال واصناف المركب الجزى
ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار
او كلما اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ما منه الخبرى ولينا عن خبرية المعينة
وقد تغير المركب بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لامدخل لها فى تحصيل ماهيات الاخبار
المعينة فليست بفصول لها بل هى عوارض لحقتها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة بعد
تحصيل خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك فى ان الحملى والشرطى
نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطى وينبغى ان تحمل الاصناف
فى قوله على الوضع اللغوى دون الاصطلاح قوله اولها الذى يسمى الحملى وهو الذى يحكم
فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان او ان الانسان
ليس بحيوان فان الانسان وما يجرى مجراه فى اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما
هو مثل الحيوان فيها فهو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب :. ما يعدم الحمل فيه اعنى السالبة
يسمى ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق بالملكات فى بعض احكامها قوله والثانى والثالث
يسمونهما الشرطى :. اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر

واما المنفصل فلانه لانه يساويه فى التركيب وافادته الشرط من تعليق احد الحكمين بالاخر
وهو موجود فيهما على السوا فلذلك سماهما شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين
قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الى غير ذلك ثم قرن بينهما ليس على سبيل ان يقال ان احدهما
هو الاخر كما كان فى الحملى بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه :. وذلك لانقطاع علق
الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطى ووجود تعلقهما بالمؤلف قوله وهذا يسمى
[illegible] ال
والوضع او على سبيل ان احدهما يعاند [illegible]
[illegible]
[illegible] لما او ا [illegible]
[illegible] ع خط على خطين [illegible]
[illegible]
[illegible] الاحكمان كل واحد من [illegible]
[illegible] منفرد او فان [illegible] او احدهما اما او كا
[illegible] المتصل وضعا لانه يسمل على [illegible] ضع المقدم [illegible] فان الشرط
لا يقتضى الشك فى المقدم فاذن [illegible] الحكم وضعه فقط وبافى الفصل
غنى عن الشرح اشارة الى الايجاب والسلب الايجاب الحملى هو مثل قولنا الانسان
حيوان ومعناه ان الشى الذى يفرضه فى الذهن انسانا كان موجودا فى الاعيان او غير موجو
يجب ان يفرضه حيوانا ويحكم عليه بانه حيوان من غير زمان متى وفى اى حال بل على ما يعم
الموقت والمعتد ومقابلهما والسلب الحملى هو مثل قولنا الانسان ليس بجسم وحاله تلك الحال :.
ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا فى الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست
موجودة فى الاعيان احكاما ايجابية خصوصا غير السلبية كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها
ولا ان لا يكون موجودا فى الاعيان فانا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه
بل من شرطه ان يكون متمثلا فى الذهن مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه
[illegible] الذهن انسانا بالفعل [illegible] احكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا [illegible]

كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم أعني الكلية والجزئية بل أهمل فلم يدل على أنه عام لجميع
ما تحت الموضوع أو غير عام سميت مهملة إما موجبة وإما سالبة مثل قولنا الإنسان في خسر
فإن قلت إن إدخال الألف واللام يوجب تعميما وشركة وإدخال التنوين يوجب تخصيصا
فلا مهمل في لغة العرب فليطلب ذلك في لغة أخرى وأما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا
نخلطها بغيرها وإذا كان موضوعها كليا وبيّن قدر الحكم وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة
فإن كان بيّن أن الحكم عام سميت القضية كلية وهي إما موجبة مثل قولنا كل إنسان حيوان
وإما سالبة كقولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظ **قوله** وإن كان إنما بيّن الحكم
في البعض ولم يتعرض للباقي أو تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية إما موجبة كقولنا بعض الناس
كاتب فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فإن بعض الناس حيوان مع أن كلهم
حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كانت الجزئية أعم صدقا من الكلي
وقد يسبق إلى بعض الأوهام أن تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي بخلافه وإلا فلا
فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب أن يحكم على أمثاله إنما الواجب أن يحكم على ما يدل
الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل أن صيغة المحصورة الجزئية تدل على أن الحكم
الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكل إن لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله إن تعرض وذكر
أن الباقي بخلافه **قوله** وإما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب أو ليس كل إنسان
بكاتب فإن لفظيهما واحد وليسا بمعنى في السلب ش أما قولنا ليس بعض الناس بكاتب
فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لأن يصدق معها السلب الكلي أيضا وأما قولنا ليس
كل إنسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزئي أعني أنه
يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل الصدق
معه إما السلب الكلي وإما السلب الجزئي ولا يمكن أن يخلو عنهما في نفس الأمر لكن إذا صدق
السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس فالجزئي صادق معه دائما دون الكلي فالحاصل

لا يعتبر فيه شرطا اصطلاحيا نعم أردنا أن نقيده بشرط كما قد قلنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد أن
الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولكن
إن كان نريد شيئا من ذلك نقصر بسبب اقترانه بخصائص يقع عنه ذلك الاحتمال العام
بحسبها أما قبل الاقتران فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا مجرد مفهوم الحكم بالإيجاب كان أو بالسلب
قوله والإيجاب المتصل مثل قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أي إذا فرض
[illegible] المقدم لزمه الثاني المعروف بحرف الجزاء [illegible]
[illegible]
[illegible] العدد زوجا وإما أن يكون فردا أو هو الذي يوجبه
السلب المتصل هو ما يسلب الاتصال والعناد مثل قولنا ليس إما [illegible]
زوجا أو منقسما بمتساويين ش الاتصال قد يكون بلزوم كما في إن كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وقد يكون باتفاق كقولنا إن طلعت الشمس فالحمار ناهق وتسمى الصحبة المطلقة
فالإيجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم أو صحبته إياه إن لم يكن اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سواء كان [illegible] جزء من المقدم والتالي موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا
تقييد أو توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود به اللزوم أو الصحبة كذلك و
الإيجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين أجزائها والسلب هو الحكم
بلا وجوده سواء كانت أجزاؤها موجبة أو سالبة أو مختلطة منهما وأجزاء المنفصل لا يسمى
إلا مقدما وتاليا فإن سميت كانت مجازا وذلك لأنها غير متميزة بالطبع ولا يتفاوت
بينها أي ولأنها يجوز أن يكون فرق بينهن ولذلك ذكر الشيخ التسمية بها في المتصلة
فصل **إشارة** إلى الخصوص والإهمال [illegible] وإذا كانت القضية كلية [illegible]
[illegible] محصورة إما موجبة وإما سالبة [illegible]

ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا وتحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى
من غير تفاوت وهذا معنى قوله فان نحويهما واحد وليسا يتعاندان في السلب ومحوى الكلام هو
ما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع او بالعقل **قوله** واعلم انه وان كانت في لغة
العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به على نفس الطبيعة فهناك لا يكون مع
الالف واللام هو موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان
عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على جزئي
جرى ذكره او عرف حاله فيقول الرجل ويعني به واحدا بعينه ويكون القضية بعينه مخصوصة
واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا
المجرى مثل طرا واجمعين ومثل هيچ بالفارسية في الكلي السالب ∴ قد ذكرنا ان المعاني
الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا
كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها به فلا يخلو تلك
الطبايع اما ان يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يعني يعم الحكم او يخصصه او مع
لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية
ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة اما على العموم
ويسمى لام الاستغراق فكما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية
واما على نفس الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك فهي مهملة
واما على الشخص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر
اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما ذكر فيه طبيعة تصلح ان يوخذ
كلية وتصلح ان يوخذ جزئية فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان
ذلك يقتضي عليها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان يكون عامة فما كان الشخص
يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوخذ كلية ومع ذلك يصدق جزئية ايضا فان المحمول

على الكل يحمل على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يوخذ جزئية في الحالين فيصدق الحكم
بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية جزئية الصدق تصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك
كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي بخلافه فالمهمل
وان كان تصريحه في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا ∴ الحكم في المهملة على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل تحتمل كل واحد
منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منها تستلزم الجزئية
من غير عكس فالجزئية صادقة في نفس الامر على كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن
محوى القضية الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب
لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل
والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا قد اضطر الى ان حكم بان
هذه الدلالة دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة ولما تبين ان المهملة في قوة الجزئية
وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع
اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر
فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت دائما اما ان يكون العدد
زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت
الشمس طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار
موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء
متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد
حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية
او قلت ليس دائما اما ان يكون الحمى صفراوية او دموية فقد حصرت الحصر الجزئي السالب
∴ حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال بل بحال الاتصال

والانفصال فان الحكم بعمم ثبوتهما او تخصيصه ببعض الحصر والحكم المجرد من غير بيان تخصيص او تعميم
ببعض الاحتمال ويسند الحكم بحال لا يبقى الشركة ببعض الخصوص واما تلخيص ذلك على المنفصل
فان يقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليس بتكثر اوقات الوضع بل بحصول التالي
عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها
مع وضع المقدم عاما اذا قلنا كلما كان زيد يكتب بيده يحرك فلسنا نذهب فيه الى ان
هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته
ولا نقتصر عليها الفاضل نريد مع ذلك ان كل حال يمكن ان يفرض مع كونه كاتبا مثل كونه
قائما او قاعدا او كون الشمس طالعا او كون الحمار ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة
اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة
واذا كانت كلية هذا الوجه ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لبيانها وسالبها
تخص ببعض الاحوال ولنا اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا
دون سائر الاحوال والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الايجاب
واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا فالصادق
اما الكاذب من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه المقابل واما كلية الحكم الايجابي في
الاتفاق فهي تعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام
المقدم للتالي وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق
هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم
وجزئيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك
فبترك التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود العناد في جميع الاوقات والاحوال
وذلك انما يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وجزئيته بكون العناد في بعض الاوقات

او الاحوال حالكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون سائر
الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فهو ببعض اما صدق الاجزاء معا
او كذبهما معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يبعض صدق هذا الكذب ذاك
ولا كذب ذلك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد
منها ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان
الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر الى اجزاء بسيطة واما الحمليات
فانها هي التي تنحل الى البسائط او ما في قوة البسائط اول انحلالها والحملية اما ان تكون
اجزاؤها بسيطة كقولنا الانسان بشر او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المايت
ماش او مشغول بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد به شيء واحد في
ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد • قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي
الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل
الشرطيات الى المركبات الاولى قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل
الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل
وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير • لما كانت
الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها الى غير الثبوتية كان من الواجب اذا
قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونقرن بها ادوات السلب
الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ
مؤلفة كالاقوال فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا السالبة
والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب
مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما
صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات

وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة و
لما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير السوالب ايضا كاللااعمى واللازال
على قياس الثبوتيات **قوله** ونعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ؞ ولما كانت
لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والكول
دون البعض وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنه متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق
تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه
الاعتبار العقلي من اطلاقها على مقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى
عند الطائفة الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرى واتخذ بعض المنطقيين
هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه
كشيء واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان
اثبت المجموع كان ايجابا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير ؞ يريد
ان اللفظ المعدول لما كان بازاء لفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب وكما كان ايجاب
الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد وسلبهما لا بحسب كون اجزائهما
موجبة او سالبة فكذلك ههنا تكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول
المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه عنه **قوله** ويجب ان تعلم ان حق
كل قضية حملية ان تكون لها مع معنى المحمول والموضوع معنى الاجتماع بينهما وهو ثالث
معنييهما واذا توخي ان يطابق اللفظ المعنى بعدده اقتضى هذا الثالث لفظا ما ثالثا يدل عليه
وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف تارة في لغة العرب الفصل كقولنا زيد كاتب و
حقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية
است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمى رابطة ؞ يشير الى تعين ما يربط
اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه

ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان معناها
انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب و
قد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات
كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا تحتاج
معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها
فالقضايا الخالية عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول
ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته
اذ هو من الاسماء المشتقة فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك
في الاسماء الجامدة وحدها وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله
دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل في الرتبة فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال
من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتدأ مثلا او يتعلق به الى
رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان
بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان الصواب حقه
ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى
فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الى المبتدأ والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر
مفرد مربوط على مبتدأ برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله** واذا ادخل حرف
السلب على الرابطة فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا بعد دخل النفي على الايجاب ورفعه
وسلبه واذا ادخلت الرابطة على حرف السلب جعله جزءا من المحمول وكانت القضية
ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما تضاعف في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير
فكانت الاولى داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها
جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة ؞

اراد ان الرابطة اذا تعقب سهل الفرق بين السالبة والمعدولة لان اداة السلب
ان تقدمت الرابطة رفع الربط فصارت القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط
جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة
اما في السالبة فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وضع على ما ترى الاداتين ما
يدل على اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول **قوله** تسمى معدولة **اقول** وبعضهم يسمون هذه
القضية معدولية منسوبة الى العدول الذي هو المفرد **قوله** وقد يعتبر ذلك في جانب
الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم
عنها معدولة المحمول ومعدولة انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث في هذا الصنف لعدم
التباسه بالسالبة بخلاف الاول **قوله** فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل للملكة
او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصر من الحيوان
ولو كان طبعا او ما هو اعم من ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة
اقول قد ذكر ما الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما
ليس ببصير اي شيء كان وكان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد
الاتفاق على تفسير العدم بعدم شيء عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشيء فذهب
بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه
ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى
يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه
ذلك وعلى فاقد البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من شان نوعيهما
ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه
على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو
اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث

لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات **قوله**
وانما يلزم على المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن الرابطة او كان مربوطا بها
كيف كان فان القضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الايجاب لا يمكن الا على
ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير
الثابت فان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب **ش** يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا
الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما
بحسب اللفظ فبتقدم الرابط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان
مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة
او بالموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة
الفرس في مثل قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فان موضوع الموجبة معدولة كانت
او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان
يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم
فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك
الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع
اقسام الثبوت غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز
ان يكون عدميا سواء كان ممكن الثبوت او ممتنعه فالسالبة اعم مما ولا لموضوع من الموجبة
ولاجل ذلك يكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء وكذلك
السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على
ذلك لما لم يكن قادحة في هذا البيان بل كانت اعتراضات ترجع مبنية على اصول غير مقررة
وكان الاشتغال بها مما يؤدي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة**
الى القضايا الشرطية **ش** اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد يكون مؤلفة

من حمليات ومن شرطيات ومن مختلطة لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لا من مفردات
وكانت القضايا ثلث حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان فما لتألف
كل شرطية متصلة كانت او منفصلة شرطان تكون المنفصلة القضايا جزاين امكن ان يقع
على ستة اوجه ثلثة متشابهة الاجزا وهي التي تكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين
وثلثة مختلفة الاجزا وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة
وكل واحد من الثلثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب
لاختلاف حال جزئيها بالطبع فيكون تاليف المتصلة تسعة اوجه وتاليف المنفصلة ستة اوجه
امثلة المتصلات هي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين
كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما
فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا واما فردا فالعدد الكواكب
اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فكلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان
الشي عددا فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فدائما اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسها
كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين
كقولنا اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس
طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان
يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا تكون الشمس علة
النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان
الشي واحد واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان
يكون اذا كان الشي عددا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة

مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون مخصصات ومحصورات موجبات وسوالب
سالب بعضها من بعض ويشكر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات مولفة بعد التاليف
الاول فهي تكون مولفة اما بالثنا بالثنائي من حمليات او بالثلاثي من شرطيات مولفة
من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا
الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما
ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة من متصلة ومنفصلة
واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت
الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا
عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك ان تعد
من نفسك سائر الاقسام اقول اقتصر الشيخ من الامثلة التسعة والستة على ايراد امثلة
ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة حملية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة مهملة
موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية
مخصوصة ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشي ولازم نقيضه وهي ما يكون مانعة الخلو
فان الشي لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع مع نقيضه لارتفع النقيضان معا
وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة الجمع ان كان
مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم
فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها
فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي استلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور

قال والمنفصلة التي اوردها الشارح مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مؤلفة من طلوع الشمس
ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الى المادة فان المقدم والتالي
في المثال متساويان وصدق الانفصال من اي جزء اتفق مع نقيض الآخر هذا ما
اورده الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة
مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه او من الشيء ونقيض لازمه على ما اورده الشارح فان لا وجود
النهار ملزوم للا طلوع الشمس الذي هو نقيض المقدم او نقيض للازمه الذي هو عين التالي
وهي تكون مانعة الجمع فان الشيء لو اجتمع مع ملزوم النقيض او مع نقيض اللازم لاجتمع
النقيضان ولا تكون مانعة للخلو ان كان اللازم اعم من الملزوم وتكون مانعة له ان كان
مساويا وانما يجب ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم لنقيض استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع الشيء مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع طلوعها
مع لا وجود النهار للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم
الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح
مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه ومما يمكن الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الشارح
نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل انه اضاف الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة
بعينها ومنع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة
الى بعينها ومنع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رح الاول على
الآخر من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان اللازمة المتصلة يلزمها منفصلة مانعة الجمع
دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشارح ومنفصلة مانعة الخلو
دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها
منفصلة حقيقية بحسب الصورة نعم ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم

لكونه اليد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الآخر والمثال الثاني **قوله**
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس
طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو سهو من الناسخين
قوله والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد فيها بامّا انه لا يخلو الامر من احد الاقسام
البتة بل يوجد واحد منها فقط ؛ وهذه هي التي تمنع الجمع والخلو وتحدث من التسمية التي
الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد
بدل احد المتناقضين او كليهما ما يساويه في الدلالة فيتحقق المناقضة فيهما كما يقال العدد
اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان
غير داخل في الحصر ؛ اما ما ينفصل الى جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو بان
يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام و
اما زائد واما ناقص وهو منشعب من قولنا انه اما تام او غير تام وغير التام اما زائد
واما ناقص وكذلك لو انفصلت سائر الاجزاء الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما يبلغ
ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل من التسمية التي
النقيض قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة
او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه
فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات خمسة ولعل الشيخ رحمه الله وقع الى من شرحه
سقيمه ولينكشف من سائر النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات
المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا نهاية **قوله** ومنها غير حقيقية مثل
التي يراد فيها بامّا معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب
من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك
جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها بامّا منع الخلو وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون

بحيث يؤدي الى حذف جزء من الانفصال الحقيقي واراد لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له
مثل قولهم زيد في البحر واما ان لا يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق
واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض
وكان منع الجمع ولا منع الخلو وهذا منع الخلو ولا منع الجمع قوله او اذا حذف احد قسمي
الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة
غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما الاول فلان الشيء لو اجتمع مع ما هو اخص
من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما
احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني
فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا
يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض
احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان و
الشجر اخص من اللاحيوان فيورده بدله او يقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان
اخص من اللاشجر فيورده بدله يحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع
دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالجبل وحجر فيكون
قد اورد بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه ما لا يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان
يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان يقول
زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فيورده بدله او يقول
زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فيورده بدله يحصل منهما قولنا
زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق
ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون قد اورد بدل ما يلزم النقيض ويجب معه
فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما

الآخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله
اما بر ويد الصدق فيهما فيقال هو اما حجر او شجر اي اما هذا صادق او ذاك واما بر ويد
الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او
ذاك ويكون الاول بانفراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما
امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشيء وينضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع
خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات
قد تتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما
شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا
العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس
بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة و
سالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان
وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية
لا بد وان تتألف من موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتألف منهما
ويمكن ان تتألف من موجبتين وذلك ظ ولا يمكن ان تتألف من سالبتين لان
الموجبة الحقيقية لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان تتألف منهما ويمكن ان تتألف
من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتألف من
موجبتين لاشتمالها على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون لغير الحقيقي
اصناف اخر ذكرناه منها كناية ه هذه المواضع التي يستعمل فيها حروف
ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت اما زيدا واما عمرا حين تشك في رؤيتهما
وتقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان
وهذا اما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر المنفصل في الحصر والاهمال و

الناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول ش هذا
بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمها في جميع ذلك واحد وقد تم
الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله تعالى وفي بعض
النسخ ام المتصل والمنفصل وام المنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا
العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع **اشارة** الى بيان تلحق القضايا و
تجعل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره ش الادوات هي التي تلحق الطرفات بالقضايا الا ان
المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى البيان دون الادوات **قوله**
انه قد يزاد في الحمليات لفظ انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس
كاتبا فيتبع ذلك زيادة في المعنى لم يكن مقتضيا قبل هذه الزيادة يجوز الحمل لان هذه الزيادة
تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد تقول ان الانسان هو الضحاك بالالف و
اللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان
حيوانا او تقول ليس الانسان هو الضحاك فيدل على سلب الدلالة الاول في الايجاب ش
المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة ويكون مساويا له كالفصول
والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على
القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع
وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم **قوله** وتقول ايضا ليس الانسان
الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس بمعنى الانسان
معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق ش يريد ان هذه
الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في
الدلالة كما بين الناطق والضاحك **قوله** وتقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار انما
كانت الشمس طالعة ويعني مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه لتسليم

منه وضع التالي ش راسا اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان
وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك يقول ليس يكون النهار الا والشمس طالعة
يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة فيفيد هذا القول حصرا في النحوي ش يريد به ان القضية
بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية **قوله** ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او تكون
الشمس طالعة وهو قريب من ذلك ش هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي تخلو
عن ادوات الاتصال والعناد وتكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا
الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت
الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس
طالعة والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها **قوله** ويقول ايضا لا يكون هذا العدد زوج المربع
وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا ش
وهذه ايضا من المحرفات فكل زوج هو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع
الزوج هو زوج لان كثيرا من الاعداد الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون
هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة
في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان
الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال آخر لم
لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون
ساكن اليد اي لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما
في حال الرمي مثلا **اشارة** الى شروط القضايا يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال
حال الاضافة مثل انه اذا قيل ح هو والد فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط
مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال
القوة والفعل فانه اذا قيل الخمر مسكر فليراع ابالقوة او بالفعل والجزء والكل او المبلغ الكثير

فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا. يذكر في هذا الفصل هو انه لا يحصل معاني القضايا ما
لم يراعيها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت
كما يقال القمر منخسف فلا يراع في اي الاوقات هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه
وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا يسهل الصفراء فلا يراع في اي مكان هو
فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو قوله متحرك متغير
الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط
قد ذكر في باب التناقض مضافا الى شرطين اخرين كما يجي ان شاء الله **النهج الرابع**
في مواد القضايا وجهاتها **اشارة** الى مواد القضايا لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه
ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في
القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي
الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها
وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعرف في الحمليات فائدة يعتد بها وان كان
اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب
ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويغايره بان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف
موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان يكون
اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة
عنها مما يعرض التشاد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم
ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية
ولذلك اختص بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الى
الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او

ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب
او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر
يجمع مواد القضايا ما هي ثلاث مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة. يشير الى الاحوال
الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو قوله **قوله** ونعني بالمادة هذه الاحوال
الثلثة التي تصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها يقول ونعني
بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي تصدق عليها لفظ
الوجوب سواء تقول الانسان حيوان او تقول الانسان ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان
تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الكلي لو صرح
بها وفي بعض النسخ تصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه
ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب فاما حالة السلب يصير
امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب فقط
دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك النسبة في
نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها
سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم يطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج
هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي على ما يجي
ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شاملة لا للوجوب والامكان بل هي
احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة و
بين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي هو الجهة **اشارة**
الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة للاطلاق
وهي التي ليس فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك من كونه حينا ما او حينا لا

او على سبيل الامكان ش الاطلاق في القضية يقابل التوجيه يقابل العدم والملكة وقد يقيد
المطلقة في الموجبات كما يقيد السالبة في الكليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او
سلبي فقط من غير بيان شيء اخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل
الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر الوقت فالقسمة باعتبار
الضرورة هي ضرورة الايجاب وضرورة السلب ولا ضرورتهما وباعتبار الدوام دوام
الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا
لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او
دوام او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم
انما تتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم
يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ معها جميع الاقسام لانها
تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله
واما ان يكون قد بين فيها شيء من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة و انما
وجود من غير دوام وضرورة ش هذه هي الامور التي يمكن ان يقيد بها القضية التي بين
فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها
لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار
جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دائم ما دامت الصورة حاصلة
ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة
ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا يتكرر الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجود
فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري
وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله والضرورة قد تكون على الاطلاق وقد تكون

معلقة بشرط والشرط اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق
وليس نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني
بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه
هذا الايجاب واما دوام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير
وليس معناه على الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات المتحرك متحركا و
فرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل الذات وهو الانسان
وههنا وضع الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه
متحرك وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط المحمول او وقت معين كالكسوف
او غير معين كالتنفس ش لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة
فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء
وشرط دائما قيد الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم
فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه
واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلاثة هي المشروطة بما يشمل هذه القضية واما بحسب
وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فان
الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق
بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه
ايضا وصف وليس له ذات سوى ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه
او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة واعتبار عدد الاقسام
في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يعرى
عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة
يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته

والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما فالمشروطة بالوصف
مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اخص بالقسم الثاني وحده
وهو المراد منها فالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية ابدا
فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة
متاخرة عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم
الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية
خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية **قوله** والضرورة بالشرط الاول وان كانت
بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الى شرط فقد يشتركان اشتراكا في معنى
اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون
للذات وجود دائما وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية **ش** الضرورة بالشرط
الاول اعني شرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما والاول يساوي
الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا له بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان
تغاير المطلقة بالاعتبار وانما تتساويان لان الحكم فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني
يباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام
الذات بل تركت كما هي متناولة لقسميها دخل المطلقة تحتها فهما تشتركان في معنى اشتراك
الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص
هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا
دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة تشتركان في معنى ثالث
غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما هو المشروطة
المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون
للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا فما تشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات

مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض
النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم يشترط في المشروطة وعلى هذا التقدير يصير قوله
ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى **قوله** واما سائر
ما فيه شرط الضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري • يعني الاقسام الاربعة الباقية
من الضروريات هي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري
الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم
الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضرورات تخلو عن الدوام
المطلق الذي يكون بحسب الذات فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام و
اما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري الذاتي وانما سميت
هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة
وهذه القسمة قد تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة
اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما
ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود
الخالي عنها وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة واما لفظ المطلقات
في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف
اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن يتبعهما
حملوها على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن معه حملوها على الوجودية
الخالية عنها **قوله** واما مثال الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يبقى لشخص من الاشخاص
الايجاب عليه او سلب عنه صحيحة ما دام موجودا او لم تكن تجب تلك الصحة كما انه قد يصدق
ان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري ••
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم فهو ضروري

فان ما لا ضرورة فيه وان انتفى وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم مساوياً لجميع الاشخاص التي
وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد وقد تبين ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم
متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل به الشيخ في الانسان الذي
يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها اعم من الضروري وغيره والعلوم انما
تبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ
قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار
كل واحد منهما من حيث معناهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا وما
قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكليات حمل غير ضروري فقد اخطأ فانه جاز ان يكون في
الكليات ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتاً ما بعينه
مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللقمر من الكسوف او وقتاً غير معين مثل ما
يكون لكل انسان متنفس مولود من التنفس ، هؤلاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي
عن الضرورة لا يكون كلياً حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي
وغيره فظنوه ضرورياً ذاتياً والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما ليستا بضروريتين الا في
وقت قوله وايضاً ما التي فيها ضرورة بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص
باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا تشاحّ في الاسماء ، هذه هي الاقسام المذكورة
وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سميناهما بالوجودية لانها تشتمل على وجود
من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم
منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان
الامكان اما ان يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له
في الوضع الاول وهناك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب يحمل عليه هذا الامكان واما
ان يعنى به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي

حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان الاول في نفسه واثباته جميعاً حتى يكون ممكناً ان يكون وممكناً
ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول
يصدق في جميع جانبيه جميعاً خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت
الاشياء بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة
فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم اي الثاني الخاصي يعني غير ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى ، الامكان وضع اولاً بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون
واقعاً على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك
اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضاً على
الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلى على الواجب فيصح الامكان مقابلاً لكل واحد
من ضروري الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعاً نقل اسمه
اليه فكان الاول اما عاماً او عامياً منسوباً الى العامة والثاني خاصاً او خاصياً و
كان هذا الامكان مقابلاً للضرورتين جميعاً فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة
بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول
انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب ان يقول انه ما يلازم
سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عنى به المعنى الذي وضع الامكان
بازائه اولاً لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضاً الامكان
معنى من شأنه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو وحده
ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير
ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون
غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازماً لسلب ضرورة احد الجانبين
بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الاضافة فبازاء سلب

الامتناع فقط **قوله** وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده وان
كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف ش يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء
سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة **قوله**
وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم
غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان ش
هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني
الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق
بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي
الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية
النسبة الى وجود الكتابة له اولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة
لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث
الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من
الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى
واحد ويختلفان بان احدهما اقل شمولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما دل
عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما سمي
واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى حبشة بالخصوص
والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانه اخص **قوله** فيكون ح الاعتبارات اربعة واجب وممتنع وموجود
لا ضرورة ما وشيء لا ضرورة له البتة ش انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له
ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم يحتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والبتة لا
يصير حاصرة بدونه فان جاز طيها تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوي

الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ
قد طواها تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما **قوله**
وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان لا يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف
به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في
الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي وقت فرض له في
المستقبل فهو ممكن ش وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي واما اعتبره من
اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون
انما ساقهما من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما وابقى على الامكان الصرف لا يكون الا
ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودة او كان وقتها
ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين
ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط
في هذا ان يكون معدوما في الحال فقد شرط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب اذا جعله موجودا بل فرض
معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذلك ش بعض من اعتبر هذا الامكان
لما تنبهوا الان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه
عدمه في الحال حذرا من ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود
الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يضره
ضرورة العدم فلا يضره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى
الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة** الى اصول وشروط
في الجهات وفيها اشارة الى تركيب ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ
اعلم ان الوجوب لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول و
الموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم

في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال يستحيل
ان لا يتحرك في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا يتحرك في كل حال
في الاستقبال. ش: المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان وكل واحد
من المعاني المذكورة يريد بذلك رفع الشبهة التي قد ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر
من حيث بعضه ضرورة ما دائمة او غير دائمة واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام
ثلثة والاول يدخل الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي
الامكان الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا
ينافي العدم الذي يقابله اذا اخلف وقتا ما فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب
من العدم اليه وانما قال يدخل الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا عين
وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه لو حمل
وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى
الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يمتنعان
عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان
الثاني ويكون على هذه الرواية قوله الموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى
منقطعة عن الاولى **قوله** واعلم ان الدائم غير الضروري فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائما
في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري ش: وهذا ايضا بيان لما تقدم
بمثال جزوي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا ومعناه ظ **قوله** واعلم ان السالبة
الضرورية غير سالبة الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية التي بلا
دوام وهذه الاشياء تفاصيل مفهومات الممكن قد تقل لها الفطن فيكثر بسببها الغلط ش:
القضية الموجهة تسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها فان كان موضع
اداة السلب ايضا ما يليها لانها تعني رفعها فالسلب والجهة اذا اعتبرنا لم تخل اما ان تكون

الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان تكون متاخرة عنه كما في قولنا
ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون
الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم الممتنعة
وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت
ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة
والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة
كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي تلازم
الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي تلازم ما يتردد بين
ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا
ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل تقتسمان دوام الطرفين الخالي عن
الضرورة وسالبة الوجود الايجابي تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام
السلب وسالبة الوجود السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب
اشارة الى تحقيق الموجبة الكلية في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به
ان كلية ج ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد واحد مما يوصف بج كان
موصوفا بج في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا بذلك دائما او غير دائم
بل كيف اتفق ش: تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق
بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان
سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي
اي لا الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد
يكون موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات

والمحصورات وبيانه انه ان اخذ مع لاحق يخصه مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان
موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما ان
ينظر الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او ينظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة
مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليه اي
يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف به كان كليا موجبا والا فجزئيا
موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل
من ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي متقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء
محصورة والجزئيات بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين
الكل وكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ولفظة من في
هذا المثال يفيد البعض وفي قولنا كل واحد من ج يفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة
بحسب اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد و
ليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فا[ن] قولنا انما نعني بكل ج كل ما يقال له
ج ويوصف به لا ما هو طبيعة ج بعينها كما في المهملات وذلك لان لفظة كل لا تضاف اليها
هناك وثانيها انا نعني به كل واحد مما يوصف به بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل
ابو نصر الفارابي في ذلك فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به
سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء
الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انما نعني به الموصوفات
به بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا نشترط فيه التخصيص باحدهما
فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في
ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي ذكره ورابعها
انا نعني به الموصوفات به سواء يوصف به دائما او غير دائم بل اعم منها وهذا الاطلاق

الذي يتناول الدوام واللادوام موجبة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا
اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات
بحسبه **قوله** فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او
حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم من قولنا
كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصره ∴ اشار الى
مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وشرط **قوله** فان زدنا شيئا اخر فقد وجهناه ∴
يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار **قوله** وتلك الزيادة مثل ان يقول
بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم
وكذا حال الموضوع ذكر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة منبها على الفرق بين
الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى الموضوع **قوله**
فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة ∴ فهذا بيان جهة القضية **قوله** وان لم يكن مثلا ج
فاذا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ∴ يريد ان الحكم الضروري
انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا
انه ما دام موجود الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب **قوله** ومثل ان يقول
كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له
ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل يصدق هذا الحكم الموجب
الكلي في حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري دائما في كل واحد
او سلبا دائما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض
لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس على المنطقي ان يقضي فيه بشيء ∴ يريد بيان ان
الدائم غير الضروري وشرط وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة ∴
قوله وليس من شرط الضرورة في ان ينظر فيها المنطقي ان يكون صادقا وقد ينظر ايضا فيما لا يكون

الا اذا ما يريد ان المنطقي اذا طلب نحو الكلام ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق
والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف النحو ولا الكذب ضار قوله ومثل ان
يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات
بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا
يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه اصناف الوجوديات قوله البيان المذكور بيان
حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم فيه دائما
ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري
بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا
والثاني عرفيا وسمى الاول منهما الضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المساوي
لهما خاصا ولم يفصل احكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتي وفي تفصيل
ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط
بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره
وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له ج على
البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب الامكان العام او الخاص او الاخص وعلى
طريقة قوم فان قولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجهاتها هو ان معناه كل ج مما في
الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده قوله القوم يجعلون الموضوع
في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما هو في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل
وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج واخلافه وهو المذهب الذي
ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب
في وقت وجوده وذلك وهذا مذهب يخالف ما ذكره المعلم الاول وذلك لانه

يوجد ج وقتا ما هو بعينه ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد يبين في ابواب القياسات
ويطول شرحها قوله وج يكون قولنا كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة
واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج فانه في اي وقت من المستقبل يعرض
يصح ان يكون ب وان لا يكون قوله وهذا مذهب اخر يخالف المذهب الاول وهو القول
بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه
كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرناه وذلك
لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ان يقال كل حيوان انسان
ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق
والامكان لعلة الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن لا نبالي ان نراعي
هذا الاعتبار ايضا وان كان الاول هو المناسب قوله يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا
الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات
وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات
انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي
يتضمنه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب متناول كل واحد واحد من الموصوفات
بالموضوع الوصف المذكور سواء ولا غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد
من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور سواء غير مبين الوقت والحال حتى يكون كانه
يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله قوله يشير الى ان المطلقة
الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياس ما ان كانت موجبة اي انها يقتضي سلب المحمول عن جميع
الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا اما يقابلهما بل على وجه اعم منهما
جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى ما يشبه المعدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج
ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات التي نعرفها

قد خلت في عادتهم عن استعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت للحصر الكلي السالب لفظا
يدل على زيادة معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب ويكون مقتضى ذلك
عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد
واحد من الموصوفات بج ما دامت موضوعة له الا ان لا يوضع وكذلك ما يقال في فصيح لغة
الفرس هيچ ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق
الذي شرط في الموضوع ش اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف
من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة
بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم
من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال
لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق
عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا وكذلك في لغة الفرس **قوله** وهذا قد غلط كثير من الناس
ايضا في جانب الكلي الموجب ش اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا
ايجاب المحمول على جميع اوقات الوصف وليس بالطبع حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم
وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام
بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف
يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجازا لكونه مشابها للسالب
وهو ما سماه الشارح عرفيا عاما **قوله** لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام او سلب
الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت و
حال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص يساوي قولنا كل ج ينفى عنه ب نفيا
غير دائم وضروري ش هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان
له وجه وهو ان الصيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك

فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق متعارفا
بمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط
مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال
هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا **قوله** واما في الضروري فلا يبعد بين الجهتين والفرق بينهما
ان قولنا كل ج بالضرورة ليس ب يحمل الضرورة على السلب عند واحد واحد وقولنا
بالضرورة لا شيء من ج ب يحمل الضرورة لكون السلب عاما وحصره ولا يتعرض لواحد واحد
الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح
الآخر وعلى هذا القياس فافهم في الامكان ش اي لا يبعد بين تقديم الموضوع على الجهة
والسلب وبين تأخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان
الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي
ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب
بكل واحد يفرض بالفعل ويتضمن ضرورة سلب الكلي بالقوة لان الحكم على كل واحد يوجب
يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل وتعلقه بكل واحد يفرض
تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد يفرض والحاصل ان الاصل تساويهما
في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح قال السلب المطلق
يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الفرق
لا يعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا
مع الدوام وليس كذلك بل هي ملحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ولكن
ان الاختلاف الذي ذهب اليه ليس بمؤثر في المعنى زيادة تأثير ويوجد في بعض النسخ ههنا
زيادة وهو فصل آخر هو هذا **تنبيه** على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل
اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر

مثلا اذا كان وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود صدق فيه كل انسان ابيض بحكم
الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات
مثلا ان لا يكون الا الابيض او غيره من التي لا نهاية لها صدق ح بالاطلاق ان كل لون هو بياض
او شيء اخر باطلاق الجهة ومثله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول فانه ليس
بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا
فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل حيوان انسان
ومثله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول • ويكتب في اخر الفصل ان هذه الزيادة
كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل
الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل مما في الحال او في الماضي على ما يستعمل في المذهب المحقق
المذكور والمذهب التابع له حاضرو من اعتبار الحمل ان يحمل الموضوع اعم من ذلك و
هو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق
فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في
هذا الفصل امثلة الاول وهو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض
مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال ابيض ولا يصدق
بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت اخر ليس بابيض واما
ومثل هذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة المثال الاول ممكنة
ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن
بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا للاختلاف ولاي الممكن بالاعتبار
فانه في الوقت المفروض يصدق ولا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت
من المستقبل ولا يصدق قولنا كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد

يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما
الضروري فيشبه ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود
في الحال فهو بالضرورة انسان ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة
فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما حذف
في اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك الفاضل اورده الفاضل الشارح ورجع الى الكتاب **اشارة**
الى تحقيق الخوض في الجهات وان تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما عليهما وذلك ظ
قوله فقولنا بعض ج ب يصدق وان كان ذلك البعض موصوفا بب في وقت لا غير و
كذلك علم ان كل بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب
في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد
في كل وقت • يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام
بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك فالايجابات
متشاركة في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام
المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات
قوله وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة يجب
ان يمتنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس
فانك تقول بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات ذلك البعض موجودا او
بعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري •• يريد صحة اعتبار الاطلاق العام
في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح
والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وما في الفصل ظ **اشارة** الى تلازم ذوات
الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في
قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام

الذي هو نقيضه. قولنا يمتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يتوهم بعضها مناقض
واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمات مساوية لهما من باقي الضرورة بل لهما لوازم
من ذوات الجهة اعم منهما ولا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان كلما
بالضرورة يكون يلزمه انه يمكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا
ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا
بالضرورة لا يكون يلزمه انه يمكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا من غير انعكاس ايضا
لمثل ذلك ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه
ومساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام و
ممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان
يكون وليس بممتنع ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون. الموجهات
منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث للوجوب والامتناع
والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه

طبقة الوجوب وما يقابله		طبقة الامتناع وما يقابله		طبقة الامكان الخاص وما يقابله	
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لا يكون	ليس بالضرورة لا يكون	يمكن ان يكون	لا يمكن ان يكون
لا يمكن ان لا يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان يكون	يمكن ان يكون		
يمتنع ان لا يكون	لا يمتنع ان لا يكون	يمتنع ان يكون	لا يمتنع ان يكون	يمكن ان لا يكون	لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان
الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك الواقعة في مقابلها ومقابله كل طبقة يلزم كل واحدة
من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح. تنبيه
والسؤال الذي يقول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن
ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس
يمكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك المشكل الهائل كله

فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن
بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن ذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى
هو ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهولاء منع بينهم هذا الشك وتوهمهم ان ما يسمونه حله يعودون
فيغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس بممكن او وضعوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا
على ذلك وهما وواتي الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص
انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا
فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه ممكن حتى ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك
وقد علمت ذلك مما بيناك سبيله. السؤال الذي ذكره مما اسقطه قوم من المصنفين وهو
مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا باستعمال احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في
مواضع كثيرة. فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظ
ويختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت منه وهي اثنتان وعشرون. المطلقة العامة
الضرورية المطلقة. والمشروطة بالذات اللادائمة. والضرورية الذاتية الشاملة لهما. و
المشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص. والمشروطة بالمحمول. والتي
بحسب وقت معين. والتي بحسب وقت غير معين. والدائمة المحتملة للضرورية. والدائمة اللاضرورية
المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادائم. الممكنة العامة. والخاصة
والتي هي اخص منهما. والاستقبالية. المطلقة بحسب الشهور. والضرورية بحسبه. والممكنة بحسبه
والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص.

النهج الخامس في تناقض القضايا

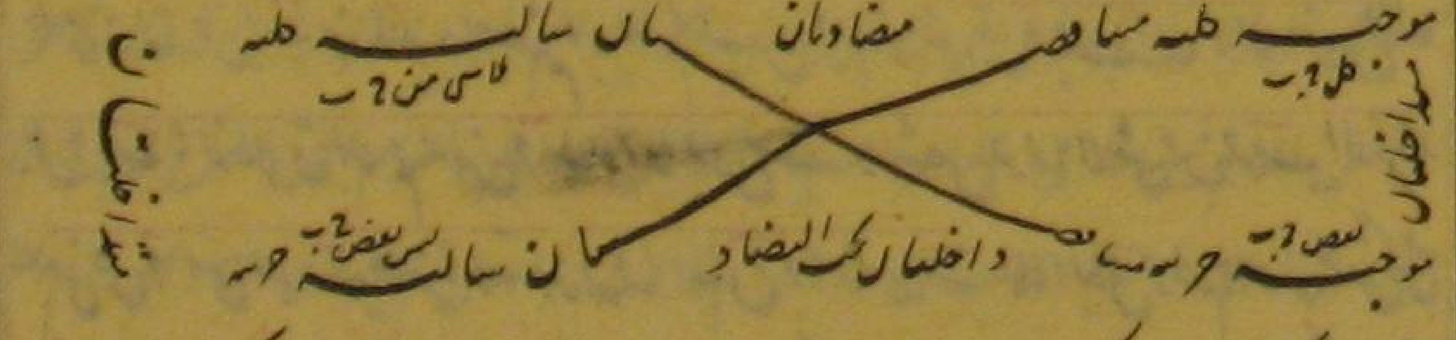
وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب
على جهة تقتضي لذاتها ان يكون احديهما بعينها او بغير عينها صادقة والاخرى كاذبة حتى لا تخرج
الصدق والكذب منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم. اختلاف القضيتين
قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما

واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو
الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان
وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احدهما
اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف
اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي اقتسام الصدق و
الكذب وقد يقع على وجه يقتضيه لا لاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا الحيوان هذا
ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني قد يقع على وجه
يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول
كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما يقتسمان الصدق والكذب لتساوي
الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد
فانهما اقتسماهما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احداهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب
قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا
سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او
عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا
لجهلنا به غير متعينين واما الاستقبالي ففيه علاوة تعين احد طرفيه نظرا الى كذلك في نفس الامر
ام بالقياس الينا وجمهور القوم يطلقونه كذلك في نفس الامر والمحققون يابونه لاستناد
الحوادث في انتهائها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة اولى تجب
لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام
كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله وحتى لا يخرج الصدق والكذب
منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من ابهام فيه

قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما يسلب الموجب كما او
قاله اذا اوجب شيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وكذلك
اذا سلب شيء فلم يصدق معناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف
عن مراعاة التناقض لو وقع الانحراف عن مراعاة التقابل ومراعاة التقابل ان يراعي كل
واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي
في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة
والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف :: يريد ان
يبين ان الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها يقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل
السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط آخر في المحصورات يتبين اولا معنى التقابل
وما يتبين ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي
الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد و
هو ان تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين
متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول
او في ما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في اواخر النهج الثاني
وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة والفعل وفي المكان والزمان
قوله وغير ذلك مما عددناه :: يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال والانفصال ونحوها
فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه
الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع
للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي
في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة
كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع

اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس
بجالس اي في السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي فيما آخر
راجع الى المحمول واقول انها قد يتعلق بحيث يتعلق بالمزدوات وقد يتعلق اما بالموضوع
وحده او بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المزدوات التي تختلف باختلاف هذه الامور تصلح
لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق
بتعلق ما بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الذي اي
ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من
الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود
الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل
تجفف الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان تعسفا وبالجملة
كان غيرها مثل به من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان
بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي بلادنا وليس بمسهل اي ببلاد
الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها
فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث يتعلقها باجزائه
والمراد هنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية **قوله** فان لم
تكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان تختلف القضيتان في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا
في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان لا تقتسما الصدق والكذب بل تكذبا معا
مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب وليس ولا واحد من الانسان
كاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب
بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط المذكورة بان يكون
احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية **∴** يريد ان يبين ان المحصورات المتقابلة مع اختلافهما

في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية
وذلك لان المتقابلين فيها قد تصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد تكذبان معا كالكليتين
فيها ايضا فذلك الاختلاف تلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد اخر
كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله**
ثم تلك الشرائط قد تحوج فيما يراعى لجهة الى شرائط تحققها **∴** يريد ان ذوات الجهة مفتقرة الى شرائط
اخرى تزيد على هذه التسعة على ما نحققها **قوله** فليكن الموجبة اولا كلية ولنعتبر ذلك في المواد فنقول
اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس بكاتب
كل الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة والاخرى كاذبة وان كان
الصادق في الواجب غيره في الآخرين ولكن ايضا السالبة في الكلية ولنعتبر كذلك فنقول
اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان وليس ولا واحد من الناس بكاتب
بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام
ايضا حاصلا واعتبر من تلك الصادق والكاذب في كل مادة **٠** يريد امتحان المحصورات
المتناقضة في المواد الثلث فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب و
السالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها **قوله** والنسبة
الجارية في مختلفات الكمية والكيفية **∴** جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا ي



فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون
الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت
الكليتين ولما جاز ان يجتمعا على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية

يخالفهما الكمية وهما الواقعتان في الطول معا متداخلتين لدخول احدهما في الآخر ومختلفتا معا
ومما المتقاطرتان معا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب في شيء من المواد
اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد
اتفقوا على سبيل التجوز وقلة التأمل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف
في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل انه كيف يمكن ان تكون احوال الشروط الاخرى حتى يتم
التقابل فانه ان عني بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي اريد
اثبات ب لكل عدد ج من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك
لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب مناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب او يصدق ذلك و
يصدق او يكذب ذلك بل لم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي
فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب عن كل واحد
او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت ∴ زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت
في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تحصيل تناقض ذوات الجهة لا يحصل بدونها مناقضة والحق ان
المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادتان التي
هي اشد التضاد تعاندا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك
اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا
كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم **قوله** بل وجب ان يكون نقيض قولنا
كل ج ب بالاطلاق الاعم بعض ج هو دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو
بمعنى كل ج ينفي عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما هو ب ∴ لما ابطل قولهم حاول تحصيل الحق
وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورة وغيرها وذلك
لان الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث

وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية
مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية
اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدأ بالجزئيتين وبين ان نقيضهما الدائمتان الكليتان
ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية بمعنى ما اول الدائمة لها ولغيرها وانما
قال ذلك لان الفرق بينهما في الكتاب ظ ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق
هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو قولنا لا شيء
من ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج
دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية انما تتطابقان
في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة وتتخالفان في ان الحكم في احديهما
بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف واذن ليستا متطابقتين على الاطلاق ولو كانتا
متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا كانتا كليتين وليس كذلك على ما
يجيء بيانه **قوله** واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية ∴ قد
ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما
يشتمل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضا ما يخص
المطلق العام مضافا الى ما يخلوان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي
اللاضروري اما ضروري موافق واما دائم مخالف ونقيض الوجودي اللادائم دائم اما
موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة
كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم
فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن **قوله** فاذا قلنا ههنا كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا
فان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اي كل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب

عنها كذلك ه وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو
الآخر وحده لانه نقيض الوجودي اللادائم والاول ليس نقيضا لاحد من الوجوديين بل
انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخ ومما يدل على ان الحق هو الآخر
انه اورد في تناقض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا علمنا فنقول
ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض
ج دائما اما ايجاب ب او سلبه لانه اذا سلب الحكم ان كل ج تنفي عنه ب وقتا ما لا دائما
فاما مقابله ان يكون نفي دائما او اثبات دائما ولا يجد له نقيضا لا قسمة فيها مقابلة او تعسر وجودها ه
اي لا نجد نقيضا يشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانها لا تتداخلان
او تعسر وجودها فلو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان
الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة قوله وتعني قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو
بالوجود ت بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء من ج ب دائما وتعني قولنا ليس بعض ج ب
اي ليس هو بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما دائما ب واما دائما ليس ب ه وذلك ظ واعلم
ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجاب ب
على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض
وسلبه عن الباقي دائما قوله ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو
نقيض قولنا بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاول ه قد
يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق مع الآخر ه يريد ان سلب الاطلاق الذي
هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق
العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام
قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما
توجبه نفس الايجاب او السلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون المعنى الموجب المطلق هو الذي

ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه
على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالبة الكلية حتى يكون قولنا كل ج ب انما
يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له وفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما
موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول
كاذبا فانما يفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلي ه الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره
قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور
بانها نقائض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بتحليلين اولهما حمل المطلقة على
العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع وح يكون هذا المطلق اخص من المطلق
العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف في العموم فانه يشمل الضروري اذا الدائم بخلاف
المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اعتبرنا على هذا
كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج ب على الاطلاق
نقيضا للسالبة الكلية ه هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة
كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون
الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية تناقضها المطلقة العامة او
الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات
موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة
تصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة
عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب
وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي
النقيض ح وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو
اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالوفي اللادوام المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا

زيادة على ما يقتضيه مجرد الاثبات والنفي اي ان كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف **قوله** ومع ذلك فلا يعوز ما يطلق وجودي بهذا الشرط اه قد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي النقائض في المطلقات بحسب الرايين جميعا و بيانه ان العرفي يمكن ان يوخذ مسا ولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير مساول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري **قوله** لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب وقد عرفت هذا اه يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه مناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الموافق **قوله** والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في امثلتهم واستعمالاتهم ان يصطلحوا على هذا وبيان هذا فيه طول اه يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه ههنا في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نائم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك في الاستعمالات في التعليم الاول ورد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك **قوله** وان كان الحيلة ايضا ان يحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه اه هذا هو الحيلة الثانية لان يحمل المطلقات بحيث يتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه **قوله** لا يتم كل احد ج بل كل ما هو ج

موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس بعض ج ب اي من جماعات زمان موجود بعينه وح فانا اذا حفظنا الجزء ين ذلك الزمان بعينه بعد سائر ما يجب ان يحفظ مما حفظه يسهل صح التناقض اه اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم وانما صح التناقض بحسب هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم لان الحكم على جماعات زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اولا وهذا التناقض يحتاج الى شرط اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صائم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصائم النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم **قوله** وقد قضى هذا القوم لكنهم ايضا ليس يمكنهم ان يستمروا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك محتاجون الى ان يعرضوا عن مراعاة شرائط لنا غنا و يرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفاء اه يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الشيخ اورد عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا اراد واعكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان يمالك الف وقد ذهب بعكس عندهم الى قولنا لا واحد ممن يملك الف درهم كاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصحابنا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا يمكنه على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الجملة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات

اي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طباعها وهم حين يجعلون الجهات
متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة. واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع
بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم
بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية
صادقة على الضرورة الوقتية وعلى غيرها وح تكون المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد ولا
يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان فيهما واحدا
لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق **اشارة** الى نقائض سائر ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضتها
تجري على نحو مناقضة الوجودية اي بحسب الحيلة الاولى وتقرب منها فلتعرف من ذلك ∴
قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة
مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك القضية مضافا اليها ضرورية
موافقة وقد مر ان المطلقة اي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة
عامة ونقيضه مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك القضية مضافا اليها ضرورية موافقة
فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر
بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها **قوله** واما قولنا بالضرورة كل ج ب
فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل يمكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا
يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء
من ج ب فنقيضه ليس بالضرورة لا شيء من ج ب اي بل يمكن ان يكون بعض ج ب بذلك
الامكان دون امكان اخر وقولنا بالضرورة بعض ج ب يقابله على القياس المذكور يمكن
ان لا يكون شيء من ج ب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب يقابله على
هذا القياس يمكن ان يكون كل ج ب اي الامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة
ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تشتبه فيه هو الاولين وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب بالامكان

الاعم يقابله على سبيل النقيض ليس يمكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب
وتعلم انت من نفسك سائر الاقسام على القياس الذي استعدته وقولنا يمكن ان يكون كل ج ب
بالامكان الخاص يقابله ليس يمكن ان يكون كل ج ب ولا يلزم هذا انه يمتنع ان يكون ذلك اكثر
من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا يمكن ان لا يكون شيء
من ج ب بهذا الامكان يقابله ليس يمكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول
بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة
ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنك الحال ان اخبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون
نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا يمكن ان لا يكون
في الخمسة الجانب هذا واما قولنا يمكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان فنقيضه قولنا ليس
يمكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او ضروري ان لا يكون وقولنا
يمكن ان لا يكون بعض ج ب فنقيضه قولنا ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة
يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان يفهم حال النقيض في ذوات
الجهة وتخلى عما يقولون ∴ الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة الايجاب وضرورة السلب
وامكان خاص والامكان العام متناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورة
والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الى ما
يناقضها بالترديد بين الضرورتين والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي
قد ذكر والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله
في اخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب فنقيضه ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب
اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب
ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجمال بالضرورة كل
ج ثابت واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام **اشارة**

ای عکس المطلقات العکس هو ان یجعل المحمول من القضیه موضوعا و الموضوع محمولا مع حفظ
الکیفیه وبقاء الصدق او الکذب بحاله ∴ هذا رسم للعکس المستوی الخاص بالحملیات وان
جعل بدل المحمول محکوما به وبدل الموضوع محکوما علیه صار رسما للعکس المستوی مطلقا و
اشتباه المحمول کرئه فی المثال المشهور وهو قولنا لاشی من الحائط فی الوتد الذی لا ینعکس الی
قولنا لاشی من الوتد فی الحائط وما یجری مجراه مما لا یسع لمن له فطانه والقید الذی زاد فیه
الفاضل الشارح لا حاجه وهو قوله ان یجعل المحمول بکلیته موضوعا والموضوع بکلیته محمولا لا
حاجه الیه فان بعض المحمول لا یکون محمولا وبعض الموضوع لا یکون موضوعا واشتراط
حفظ الکیفیه واجب فی العکس اصطلاحا ویجب اشتراط بقاء الصدق ایضا والا لما کان
العکس لازما للاصل القضیه ولیس المراد منه ان الاصل ینبغی ان یکون صادقا والعکس
تابعا له فیه بل المراد ان الاصل ینبغی ان یکون بحیث لو صدق لصدق العکس ای یکون
وضع الاصل مستلزما لوضع العکس واما اشتراط الکذب فیه فمستدرک لان استلزام
صدق الملزوم لصدق لازمه لا یقتضی استلزام کذب الملزوم لکذب لازمه فان استثنا
نقیض المقدم لا ینتج ومن المواد الکاذبه ما یصدق عکوسها کقولنا کل حیوان انسان فانه کاذب
وعکسه وهو ان بعض الناس حیوان صادق فزیاده او الکذب فی الکتاب سهو لعله وقع
من ناسخه فان اکثر الکتب خالیه عنها وقد رایت بعض نسخ هذا الکتاب ایضا خالیه عنها
وکثیر من المتاخرین لم یتنبهوا لهذا وذکروا قید الکذب فی مصنفاتهم قوله وقد جرت
العاده ان یبدا بعکس السالبه المطلقه الکلیه ویبین انها منعکسه مثل نفسها والحق انه
لیس لها عکس الا بشی من الحیل التی قیلت فانه یمکن ان یسلب الضحاک سلبا بالفعل عن
کل واحد من الناس ولا یجب ان یسلب الانسان عن شی من الضحاکین وربما کان شی مما
یسلب بالاطلاق عن شی لا یکون موجودا الا فیه ولا یمکن سلب ذلک الشی عنه ∴
یرید ان السالبه الکلیه المطلقه عامه کانت او خاصه لا ینعکس الا اذا کانت بحسب
الحیلتین المذکورین ثم

وبین ذلک بان الشی الذی له خاصه مفارقه قد یسلب عنه بالاطلاق ویمتنع سلبه عنها واذن
الانعکاس لا یطرد فی جمیع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ینعکس وذکر الفاضل الشارح
ان بعض الاعراض العامه ایضا کذلک کموضوعاتها کالمتحرک للانسان فلا فایده فی التخصیص
بالخاصه اقول ولعل الشیخ انما خص البیان بالخاصه لکونها اوضح فان ایجاب الموضوع علی
الخاصه الذی هو المقابل للعکس المط انما یکون هنا وعلی الوجه حقا والامتناع عن الحکم علی
الصدق فی المضادین اوضح منه فی المتناقضین قوله الحجه التی یحتجون بها لا یلزم الا ان یوخذ
المطلقه علی احد الوجهین الاخرین واما ان تلک الحجه کیف هی فهی انا اذا قلنا لیس ولا شی
من ج ب فیلزم ان یصدق لیس ولا شی من ب ج المطلقه والا صدق نقیضها وهو ان بعض
ب ج المطلقه فلنفرض ذلک البعض شیئا معینا ولیکن د فیکون د بعینه ج و ب معا فیکون شی
مما هو ج هو ب وذلک الشی هو د المفروض لان العکس الجزئی الموجب اوجبه لانا لم
نعلم بعد انعکاس الجزئی الموجب وقد کنا قلنا لا شی مما هو ج ب هذا خلف ∴ هذه الحجه قد اوردت
فی التعلیم الاول واعترض بعض المتطفلین علیها اولا بانها مبنیه علی بیان انعکاس الموجبه
الجزئیه وهو انما بین فی موضعه بانعکاس السالبه الکلیه وذلک دور وثانیا بانها بینت
بالخلف الذی تبین بعد هذا عند ذکر القیاسات الشرطیه ثم اورد حجه اخری بدلها علی ما سیاتی
ذکرها واجاب من بعده بان هذه الحجه لیست مبنیه علی بیان انعکاس الموجبه الجزئیه بل انما
بینت بالافتراض کما ذکره الشیخ ولو کان بیانها بانعکاس الموجبه الجزئیه وکان ذلک البیان
فی موضعه بالافتراض لا بالبناء علی انعکاس السالبه الکلیه لما کان دورا بل کان
سوء ترتیب من غیر ضرورة والخلف وان کان موضع ذکره فی القیاسات الشرطیه فهو
قیاس بین بنفسه انما ذکر تجریده عن الماده فی ذلک الموضع لکونه احد تلک الانواع لا لانها
محتاجه الی بیان اورده هناک وقیل علی الافتراض انه مبنی علی قیاس من الشکل الثالث
بکذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه لیس کذلک لان الحدود لیست بمتباینه

ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل الثالث
بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب بعينه في ضمنها ويسميه د هو الذي يحمل عليه ج ويلزم
منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف به فيكون بعض ما هو د هو ب فليس هذا الا
تعريف ما في موضوع ومحمول بالعرض والتسمية والقياس يستدعي حدا مغايرا لهما وتسميته ليس
لا تتصور بشيء فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات
المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى الحمليتين **قوله** واما الجواب عنها
فهو ان هذا البين بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة العبارة عنه فقط فقد علمت
انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد
واحد من الناس والايجاب على بعضهم ؛ يشير الى عدم انتاجهما بان الخلف يلزم لو كان
بعض ج ب صادقا مع لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان على الصدق كما قيل انه يصح
في تلك الحجة ليس يصح بل يمكن ويمثل بالانسان والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك
مطلقا ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان
وبالافتراض بعض الانسان ضحاك والخلف انما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا
كل انسان ليس بضحاك يصدقان معا فالخلف غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
قياسا من قوله بعض ب ج بعض العكس المط ومن قوله لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد
عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا ينعقد المط الا اذا كان
النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون
صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وح يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق
فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان
ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم ونحو هذا القياس ينبغي في هذا الموضع بعد ان يعلم
ان الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول

قوله واما على الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة الكلية تنعكس على نفسها بهذه
الحجة بعينها ؛ اما على الوجه الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج
ولكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج و
بالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان الحق
يقتضي ان يكون نقيض لا شيء من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرناه واما نقول عكسه وهو بعض ج ب ايضا لقولنا لا شيء من ج ب ما دام ج
اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات يمكن
اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة
الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس
ايضا وصفية فيحتاج الى بيان لم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق الوصفي
كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف بب ويلزم
منه ان ذلك الشيء في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن بعض ما يوصف بب
موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وبج تتم الحجة ؛ واما اذا كان العرفي وجوديا
فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول انه ينعكس عرفيا عاما
لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا
بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا السدد فالبيان بطريق الخلف هو الذي
مر من غير تفاوت وقال الفاضل الساوي صاحب البصائر انه يجب ان يكون كالاصل
لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل ايضا دائما او ضروريا
وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف ؛ وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول لا شيء من الكاتب
بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما لان
بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة

او الدوام. وقال اخر بعد ، هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا
يلزم ما اورده صاحب البصائر. واقول في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا
بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وح يصير الجهة عامة واما الجهة وح يصير الكمية جزئية
اما الانعكاس فلان الاصل بعض امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم على ذلك ان الموصوف
ب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل بعضي
ان ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان لا تصافها باتصافها دائما وكان لا دائما
هذا خلف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب
عنها وكان لا دائما هذا خلف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا
لكان ب دائم السلب عنها وكان لا دائما هذا خلف فتلك الذات عند اتصافها بب تمتنع
ان توصف بج لا دائما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب
لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون
شيء ما آخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية
السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب بالوجود
بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي
العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجودية
عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية
في البعض او دائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في
الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون وجودية في
الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الكامن الوجهين الاخرين
فتقرير ان يقول قولنا لا شيء من جهات الزمان الثلاثي ب في ذلك الزمان ينعكس
الى قولنا لا شيء من ب بج في ذلك الزمان لان نشرط في ب ان يكون موجودا في ذلك

الزمان فانه ربما لا يكون لشيء ما يوصف به وجود ج كما ذكرنا وتمثلنا فيه كما كان ذهب
بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن ذلك حينئذ لكان بعض ب ج
في ذلك الزمان فيلزم افتراض كون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شيء من جهات ذلك
الزمان ب هذا خلف والكلام على نقائض المطلقات بهذا الوجه قد تقدم فلا وجه لاعادته **قوله**
واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة التي احدثت من بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى
ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم مرزوق وقد بيناها في كتاب الشفاء **الحجة المحدثة**
هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد استحسنها الحكيم الفاضل
ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين مباين فب مباين فلا شيء من ب ج
واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه
فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه جعل المباين الاول ما هو المباين لج وهو ب فالمباين
له قد يكون ج وقد يكون غيره وقد كان مرادهم بالمباين الاول ج نفسه وبالمباين له ب
المسلوب عنه ب هو المباين للمباين اعني لج يعني ج مسلوب عنه ووجه الاستدراك ان الحجة
ما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي
بالحد والتي بالسلب والمراد منها هنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين ب الى انه مسلوب
عنه وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما سلب عنه شيء يجب ان يكون مسلوبا
عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه **قوله** واما الكلية الموجبة فانها لا يجب
ان ينعكس كلية فربما كان المحمول اعم من الموضوع ولا يجب ايضا ان ينعكس مطلقة صرفة بلا
ضرورة فانه ربما كان المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس
للذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس بدائم اللزوم ولكنه ضروري له الحيوان ذو الرية
فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان ذو رية بل انما ينعكس المطلقة مطلقة عامة تحمل الضرورة
لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نجد شيئا

بينا وموجب فيكون ذلك الجزئي وذلك ايضا ح وكذلك الموجبة الجزئية تنعكس مثل
نفسها ∴ الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع
ولا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول
ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض مطلقة عامة لان موضوع الموجبة اما يكون
ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي
العكس يصير تلك الذات موضوعا مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا
في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل
جهة العكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح
من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه **قوله**
فان كان الكلي والجزئي الموجبتان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها
تنعكس جزئية من طريق انه ان لم يكن حينئذ بعض ب ج فلا شيء من ب ج فلا شيء من ج ب ∴
قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات
التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية
الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل
وقيل فائدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة تبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
فلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان تبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض حتى لا يكون
دورا والاولى الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة
الدائمة الكلية التي لم تبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان بعض
العكس الذي يدعي صحة سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على ما ذهب
اليه في باب النقيض وقد بين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا و
نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما يدعي واعلم ان الخلف لا يفيد

العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلق المعين فكيف يفيد تعيين المطلق بل يفيد العلم
بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى
الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق واول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة
وضعية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما
بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف
بج المستلزم لب يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما
يوصف بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابدا بل انما تعطيها اللمية ولذلك لم
ينبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبيه فقد يمكن ان تبين بالخلف **قوله** واما الجزئية
السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس ليس كل ب ج
مثل ان الحق هو انه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل فليس يمكن ان لا يكون شيء مما هو ضحاك
بالفعل انسانا ∴ يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة
كلية ضرورية لا سالبة جزئية وعمل يصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا
كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي هو السالبة الجزئية
فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري ان السالبة الجزئية اذا كانت
عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما
حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج وب المتعاندتين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف
بب ليس عنه ج ما دام موصوفا بب لا دائما **اشارة** الى عكس الضروريات اما السالبة
الكلية الضرورية فانها تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن
ان يوجد بعض ب ج فيفرض ذلك البعض ذلك وكان يصح ب على مقتضى الاطلاق الذي
يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الكلي الضروري بل صدقه معه محال

فما ادى اليه مح وذلك ان بين ذلك بالافتراض فيجعل ذلك البعض د فيجد بعض ج موجب فقد صار
اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله لم امكن
ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها لم يبين بعد فلم يمكن الكلام عليها بل فرضها مطلقة
وهو معنى قوله وفرض ذلك واما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده مح
ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكس مطلقة عامة ينافي الاصل بحسب الكيفية والكمية و
نقيضها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما ينافي الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو
معنى قوله بل ضده مع الاصل مح ثم رجع الى المط وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا ممكن لانه ادى
الى مح والمودى الى المح مح وهو المراد من قوله مما ادى اليه مح وقدم كلامه ثم انه ذكر ان
بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتاتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخلل دور **قوله**
والكلية الموجبة الضرورية ينعكس على نفسها جزئية موجبة كما ينعكس من حكم المطلق العام لكن لا يجب
ان ينعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك ضروريا
له ب كالانسان وب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك ومن قال غير هذا وانشا يحال فيه
فلا تصدقه عكسها اذن الامكان الاعم والموجبة الجزئية الضرورية ينعكس ايضا جزئية على ذلك
العكس ∴ اقول انما ينعكس جزئية موجبة مطلقة عامة كمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين
ذهبوا الى انها ينعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس
جزئية موجبة لمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية
بنفسه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا وانشا يحال فيه فلا تصدقه اي لبيان
العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون فان
كان فهو المط والا فلنعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس
الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري نقيض الاصل في
الجهة وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس الضروري غير ضروري وهو ليس بين

ولا يجيء مثل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المط
الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان على انه
يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا
لا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه
وليس قوله انه الامكان الاعم عناية لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في سائر كتبه
وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا
لا يدخل في الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده ضعيف وذلك لانه
ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت له الانسانية بالضرورة فان
الكاتب لم يكن كاتبا لم يكن انسانا ولما ثبت وجب انه انسان وثبت انه حاصل ايضا
لما يسمونه الانسان **قوله** والسالبة الجزئية الضرورية لا ينعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس
كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا ∴ وذلك ظ **اشارة**
الى عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمنع
مثل الممكن ان يكون لا شيء من الناس كاتبا يجب ان يمكن ولا يمنع ان لا يكون احد ممن يكتب
انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك هذا المثال بين الحال في الممكن الاخص والخاص
فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لانه موضوعه الخاص
الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب ففيه لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في
الممكن الخاص مثل نفسه ولا تسمع الى من يقول ان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه
ان موضوعه يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة وكيف هو من الممكنات للحيوان وكيف
الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تلفيقات توهم فيه بل كل اصناف الامكان ينعكس في
الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض ج ب بالامكان

ببعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة على ما
لا شيء من ب ج بالضرورة فلا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة انما
تنعكس الى موجبة من باب الممكن الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص
لا يمكن ان ينقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب و
قوم يدعون للسلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الذي في قوته وحسبانهم
ان ذلك يكون خاصا ايضا ونعود الى السلب فظنهم باطل وقد يحققه ما سمعته ومن هذا المثال
قولنا يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضاحك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضاحك
ليس بانسان **قوله** ولا يلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان
ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو
نائم فبعض ما هو نائم فهو من جهة ما هو نائم يمكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست
له من جهة ما هو نائم حتى يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما
اولا فلان قوله من جهة ما هو نائم اخذ جزءا من المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب
ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم يمكن
ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا
شيئا اخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس
القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا **قوله** وربما قال قائل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى
مذهب بعض القدماء فانهم حكموا بان الجزئية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي
تنعكس موجبة ممكنة جزئية واما نحن فانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون
بشرط بقاء الكيفية على ما وقع الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك

لظنهم ان عكسها في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس
ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها **قوله** وقوم يدعون للسلب الجزئي الممكن
عكسا اشارة ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح **النهج السادس اشارة**
الى القضايا من جهة ما يصدق بها او يخيل اقول لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع
في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة
يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة من القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق
بها عبارة عن حال موادها وقوله او يخيل اي من جهة ما يخيل فان التخييل يشبه التصديق
من حيث انه انفعال ما للنفس يحدثها القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين
القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها
ومخيلات اقول يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر
ان القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما
ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب
وما يكون لسبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير
الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمقبولات من وجه
وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم
الفائدة **قوله** فالمسلمات اما معتقدات او ماخوذات اقول وذلك لان السبب اما ان
يكون من تلقاء نفس المصدق او من خارج **قوله** والمعتقدات اصنافها ثلثة الواجب
قبولها والمشهورات والوهميات اقول وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج
او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان
لم يعتبر فهو المشهورات **قوله** فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات
وما معها من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها اقول وذلك لان العقل

اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني
اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو
المشاهدات والثاني اما ان يكون تحصل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما ليس بالاكتساب
اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو
من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى
الى كليهما فاما ان يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون
وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها
ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه
من الحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي
وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا
التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس بشيء من المبادي واعلم ان هذه التقسيمات
ليست بداهية فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ
اصنافا لا انواعا **قوله** فلنبدا بتعريف اصناف الواجب قبولها وانواعها من بدء الجملة
فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب
الخارجة عنه وانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق
فيه توقف الا على وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح
تصور الحدود ومنه ما ربما خفي وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس
التصور والتبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور
الكل الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو
الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله وكل حكم عرف بعلته فهو يقيني
وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد يكون هي اجزاء القضية

وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء
القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل و
ان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم
الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس
الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال **قوله** واما المشاهدات
فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس
وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا
بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا هذه تلميه اصناف
احدهما ما يجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يجده بحواسنا الباطنة وهو
القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما يجده بنفوسنا لا بالاتها وهي
كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله** واما المجربات فهي
قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا تتكرر بها فيتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه
المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان
يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم
من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهيته وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا
وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم يعلم ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين
التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد يكون
كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا عندما اخر
وعن مجرب ليس لا عند ما لك وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد

يكون حكم واحد مجربا قطعيا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن
اثبات المجرب للمنكر الذي لم يزاول التجربة **قوله** وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك
بعد ان لا يشك في وجوده. ۞ انما ذلك على الفلسفي الناظر في كنه اسناد المسببات الى اسبابها
فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي **قوله** وربما اوجب قضاء
اكثريا ولا يخلو عن نوع ما قياس خفي يخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا ان الضرب بالخشب
مؤلم وانما يفيد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء ليس بالاتفاق ويضاف اليه احوال
الهيئة فيفيد التجربة. ۞ الشارح اذا تكررت مترددة بينه ما من وقوع في زمان بعينه او مكان
بعينه او على وجه معين او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل بعد ابطال التردد واشتراط
ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم
كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود انسانا كان فهو اسود وينبغي ان يميز بين ما يعارضه
بالذات وبين ما يعارضه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي الحكم الكلي مقيدا و
العقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا **قوله** وما يجري مجرى
المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه
الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة
ذلك الحدس او على سبيل المكابرة لم يمكن ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا
ان نور القمر من الشمس لهيئات تشكل النور فيه ومنها ايضا قوى قياسية وهي شديدة
المناسبة للمجربات ۞ الشارح جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين اعني تكرار المشاهدة
ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات
معلوم بالوجهين وانما يوقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري
وليس من المبادي وسيأتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب
غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا

واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في
ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها
لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها
النفس سكونا تاما تزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع
تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس
واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك
ليس متعلقا بعدد يؤثر النقصان والزيادة فيه وانما المرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين
فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها
او يسكت بكلام ۞ الشارح الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيه الى
حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجماعهم على الكذب
وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد
الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا تشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر
هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة
فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك لا يقع في العلوم بالذات **قوله** واما القضايا التي
معها قياساتها فهي قضايا انما تصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن
فيحوج فيه الذهن الى طلب بل كلما احضر حد المطلوب بالبال حضر الوسط بالبال مثل قضائنا بان
الاثنين نصف الاربعة بعد ما استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها
من جملة المعتقدات من جملة المسلمات ۞ هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان
نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه
والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد **قوله** بعد ما استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا
الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها

ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها بل من حيث عموم
الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا
الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يؤدب بقبول قضاياها و
الاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات ولم يستدع اليها ما في طبيعة
الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او
وهمه او حسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه
ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه الشرع من قبح
ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شيء
من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا
ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه ان يجهله ويتوقف
فيه وليس كذلك حال قضائه ان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة و
قد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا لم تكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده فالصادق غير المحمود وكذلك
الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات
واما من التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات
واما استقرائيات واما اصطلاحيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة
وملة **قوله** ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات
كون الآراء عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينهما و
بين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي
الحكم اما يحكم بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى
كسائر النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن

اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والظلم لا يستقبح باعتبار العادات الى جزئيه في حال من الاحوال وللشهرة اسباب
منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يسبب الحق الجلي وكالتة تبعد حتى
تكون مشهورا مطلقا وحقا مع ذلك العدد كقولنا حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما
هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع
الغير المكتوبة فان المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق
عليها الشرائع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب
عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات
واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان تكون مشهورة
عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة
كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة
العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات وقد يتقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة
باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار **قوله** واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة
الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان
الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان
لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو
وجود المحسوس فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا كان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي تنتج وجود تلك المبادي
فاذا انعقدا ما يقال في النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا
اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل
في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو
ما يجب ان لا يكون لها وعلى نحو ما يجب ان لا يكون او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد

ان لابد من حصر خلا منتهى اليه الملا اذا سابى دانه لابد فى كل موجود من ان يكون مشارا الى
جهة وجوده وبعض الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت تكون مشهورة واعا شكم
فى شهرتها الديانات الحقة والعلوم الحكمية ∴ احكام الوهم فى المحسوسات حقة لصدق العقل فيها
ولطابقهما كانت تجرى مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف آراء
واما فى المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهى كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتى
بمقدمات لا ينازع فيها منهما ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم و
يكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتأليف المنتجين اياها بلا ابهما
واحكام الوهم فيها هى المسماة بالوهميات الصرفة وتلك المعقولات اما امور خارجة عن مبادى
المحسوسات واما امور كلية لها ولغيرها وهو معنى قوله فى امور متقدمة على المحسوسات او
اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه
يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون فى المحسوسات كذلك فان
كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء فانه يظن ان عدم المماثلة فيما
بين المحسوسات المماثلة خلاء قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة
استيلاء الوهم • اى لا يكاد من دُفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف
ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر
وهو مع انه باطل شنيع شهرة بل يكاد الاوليات والوهميات التى لا تزاحم من غيرهما
ان يكون مشهورة ولا ينعكس فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات ∴
يريد ما ذكرنا اولا وهو مع انه باطل شنيع وذلك لان احكام الوهم مشهورة فى الاكثر لا اذا
الى المحسوسات واوقع فى معيار الجمهور قوله واما المأخوذات فمنها مقبولات ومنها مقررات
واما المقبولات من جملة المأخوذات فهى آراء مأخوذة من جماعة كثيرة من اهل التحصيل او من
نفر او من امام يحسن به الظن واما المقررات فانها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم الطبيعة

او التى يلزم قبولها والاقرار بها فى مبادى العلوم اما مع استنكار ما وتسمى مصادرات واما مع
مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة وهذه موضع منظر ∴ هى اما ان يقبل ويحكم بها او
اما ان لا يقبل بل يحكم بها بالعرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كاعن المشائين ان للفلك
طبيعة خامسة او عن نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبى او امام كالشرائع والسنن
او عن حكيم ينسب الى بقراط فى الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة
من غير ان ينسب الى منقول عنه كالامثال السائرة وقيل المأخوذات تسلم اما ممن هو اعلى
رتبة وهى المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهى الموضوعات فى مبادى العلوم او ممن هو
مقابل وهى الواقعة فى المجادلات والاخر انما التقريرات والباقى ط قوله واما المظنونات
فهى اقاويل وقضايا وان كان يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن
من دون ان يكون جزم العقد منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادى
الراى غير المتعقب وهى التى يتناقض الذهن فيشتغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة
او كونها مخالفة للمشهور الى ثانى الحال وكان النفس يذعن لها فى اول ما يطلع عليها فان رجع
الى ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعنى بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان
المقابل ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد يدخل المقبولات فى
المظنونات اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يتبع ما بك مع شعور بالمقابل ∴ فقد ذكرنا
فى صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير المستند
الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعنى الجهل المركب وعلى غير الجازم الذى
يرجح فيه احد طرفى النقيض على الاخر مع تجويز الطرف الاخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من
هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل
لا غير فى نفس الامر وان كان المستعمل اياها فى الخطابة يصرح بالجزم بها ولا يعرض لتجويز
مقابلها والمرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون اسنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك

والاول يعرف بالمشهورات في بادي الراي والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان
باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق
عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون
المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يشبهها من المتواترات والحدسيات اعني
غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما و
المشهور الحقيقي يقابله بوجه وهو ان يقال لا ينصر للظالم وان كان اخا وقد يتقابل حكمان
مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يتكلم الخصوم المقاتلة من خارج
جهرا خائن فانه مظنون من حيث انه يتكلم مع الخصوم ويوكد امارات تكلمه معهم كون ذلك جهرا
ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم جهرا ولو كان خائنا لاخفى كلامه **قوله** واما المشبهات
فهي التي تشبه شيئا من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك
الاشتباه يكون اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي يكون بتوسط اللفظ فهو ان يكون
اللفظ فيهما واحدا والمعنى مختلف وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون
في المفهوم من لفظ العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفى في النور اذا اخذ تارة بمعنى المبصر واخرى
بمعنى الحق عند العقل وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه مثل قول القائل
غلام حسن بالسكون او بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائل لها
بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلمه الانسان
فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من
تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى قد بينت في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها التفريع
والتكثير واما الكائن بحسب المعنى فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض
فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن ان حكم اللازم حكمه
مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه انه متخيل مخاطب فهو وهم فيتوهم ان كل

ما له وهم ونطق فهو متخيل وكذلك اذا وصف الشيء بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم
على السقمونيا بانه مبرد اذا شبه ما يبرد من جهة وكذلك اشياء اخر تشبه هذه **قوله** التي تشبه الاوليات
فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما
معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين
او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما المركب
في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب
او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ
وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور ومنها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع و
قسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن
بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز
احدهما عن الآخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات و
ثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون
على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في المغالطات
سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول ثلثة اولها
ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا الشيء
موجود مطلقا لكونه موجودا بالنوع وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان
يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله كمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله
قولنا كل ذي وهم متخيل لان الانسان ذو وهم ومتخيل ومثال ما يوخذ عارض المحمول
بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف
بما وقع منه على سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبريد الحاصل منهما
والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي

جميع المسائل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت ويسمى ذكرها قوله
وبالجملة كل ما تروج من القضايا على انه كان يوجب تصديقا لانه يشبه او يناسب ما هو كذلك كان
او قريب منه فهذه هي المشبهات اللفظية والمعنوية وقد ثبت المخيلات اشارة الى السبب الجامع
لجميع اسباب الغلط وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات فهي قضايا ما
يقال قولا مؤثرا في النفس تأثيرا عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تأثير الصدق وربما لم يكن
معه تصديق مثل ما يفعله قولنا وحكمنا ان العسل مرة متهوعة على سبيل المحاكاة للمرة فيابا النفس
وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويحاذرونه اقداما واحجاما صادرا
عن هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها وا
المشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها
لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان يكون كاذبة
كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل
المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن محاكاته
لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة وربما يحرك النفس من الهيئات الخارجة
عن التصديق اشارة الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون و
يحجمون على ما يفعلونه ويحاذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجل ما يتضمنه الاشعار
في الحرب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخيل اما بسبب اللفظ فقط لجزالته و
جودة سياقه واما بسبب المعنى فقط وهو لتوقع صدقه وشهرته واما بسببهما معا وذلك هو
حسن المحاكاة فان سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة
قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشيء وقد تكون بتقبيحه تذنيب ويقول ان اسم
التسليم يقال على احوال القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف كان وربما كان التسليم
من الفعل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من الخصم اقول فسر التسليم بانه

حال القضية من حيث توضع وضعا وبهذا الوضع هو المعنى الاعم من التسليم كما ذكرنا في اول الكتاب
وظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو
تسليم الخصم خاصة النهج السابع وفيه الشروع في المركب الثاني الذي للحجة اشارة المركب الاول للقضايا
والثاني لما تركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجة اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف
ما يحتج به في اثبات شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلثة
احدها القياس والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه اقول كل حجة فهي انما تتالف
عن قضايا وتنتج الى مطلوب تستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا لتسلسل او دار
فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شانها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب وهي
التي يرجع فيها الى القبول والتسليم كما عددناها في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات
وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذائعات
او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة
غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة بل تحتاج
الى بيان يحكم بكونها صحيحة اما بالقبول والتسليم او بالرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسائل
من العلوم ولا ينفك عند الاعتبار الثاني كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو
مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة
فانما هي حجة بالقياس الى ما هو كذلك واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمطلوب لا يخلوان
من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال
احدهما على الاخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ثالث مناسب لهما
وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا باعتبار

واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا
ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس
في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات
العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام قد يقع في البراهين
والذي يدعى فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوف بحسب الشهرة فقد يقع في الجدل وما عداهما
مما يحكم انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل ملحق به ويستعمل
في سائر الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفقهي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع اذ هي
ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والتخييل السابق فقد تم ما مع الاستقراء اما الاستقراء التام
وهو قسم منه وما مع التمثيل مما يستعمله الجدليون وهو التمثيل بنفسه **قوله** فاما الاستقراء فهو
الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
استقراء للناس والدواب والبهائم والطير والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما كان
ما لم يستقرأ خلاف ما استقرئ مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف
حكم جميع ما سواه ∴ القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان
يقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان يقول
كل حيوان فاما انسان او فرس او طائر وكلها يحرك فكها الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى
والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي
بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع
الا بايراد النقض وما في الكتاب ظ **قوله** واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس
وهو ان يحاول الحكم على شيء بحكم موجود في شبيهه وهو حكم على جزئي بمثل ما في جزئي آخر
يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه
معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده وهو ان يكون المعنى الجامع هو السبب والعلة

لكون الحكم في المسمى اصلا ∴ بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل
قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يجري مجراه شاهدا والسماء
غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة و
الفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا
السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردأ انواع
التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما يشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم و
ويبينون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون
كل واحد منهما علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع
نزاع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا
او كذا ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا
بكون الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية فما فوقها مما يمكن
ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون
الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم انما وقع دون الآخر وقد اختص الاصل
بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل بالاصل
حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والمنتج منه
برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا
لزم عنه لذاته قول آخر ∴ القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك
القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس
بالاشتراك او المشابهة في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المسلمة
لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس ان يكون ما
اورد فيه مسلما كما يتضح في السبح بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة

فان المورد في الخلاف لا يكون سلباً اصلاً والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون
الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوماً بيّناً كما في القياسات الكاملة
وما يلزم لزوماً غير بيّن كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الآخر لاضمار ما قولا
لم يصرح به او يكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال التي يلزم
عنها قول بشرط اضمار قول آخر وتسمى قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون
بعضها في قوة قول آخر كما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنها
ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد قيدان آخران
فقال قول آخر بعين اضطراراً وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلاً لا شيء
من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعاً مع انه
يلزم عنها قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال
قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قلنا لا شيء من الفرس بانسان
تارة وقولنا كل انسان ناطق واخرى وقولنا كل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً وفرق بين
ما يلزم عنها قول لزوماً ضرورياً وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان كل
الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوماً ضرورياً **قوله** واذا وردت القضايا في مثل هذا
الشيء الذي يسمى قياساً او استقراءً او تمثيلاً سميت حينئذ مقدمات والمقدمة قضية صارت
جزء قياس او حجة واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى عند التحليل الى الافراد
الاول التي لا تركب القضية من اقل منها تسمى حدوداً ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا
يلزم منه ان يكون كل ج ا فكل واحد من قولنا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود
وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلنا حتى لزم عنه هذه النتيجة
هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياساً بل من شرطه ان يكون

بحيث اذا سلمت قضاياه لزم منها قول آخر فهذا شرط في ماهيته لا كما كانت مقدماته غير
واجبة التسليم ويكون القول فيه قياساً لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبه كان يلزم عنه قول
آخر ∴ واكثر شظ وانما قال واجزاء هذه التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل لان
المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا تكون هي ذاتية ومن الذاتية
ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليست
بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدوداً
لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة بينها **اشارة**
خاصة الى التأليف والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني
هو الذي لا يتعرض فيه للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون فيه بالقوة مثل
ما اوردناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح بذلك مثل قولك
ان كان عبد الله غنياً فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي
النقيض الذي فيه النتيجة وهي النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه الحمى حمى يوم فهي لا
تغير النبض تغيراً شديداً لكنها غيرت النبض تغيراً شديداً ينتج انها ليست حمى يوم فتجد في القياس
احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات قد تكون من حمليات
ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي تكون من شرطيات
ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة
منهما واما عامة المنطقيين فانما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون
الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية
التي هي اقرب الى الاستعمال واشد علوقاً بالطبع ونتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر
بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر على هذا المبلغ ∴
المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات

بالاستثنائيات لانهم لم ينبهوا للشرطيات الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات
الصرفة والاستثنائيات الموسومة بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية
من القوة الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات
وباقي الفصل ظاهر **اشارة** خاصة الى القياس الاقتراني يوجد فيه شيء مشترك مكرر يسمى الحد
الاوسط مثل ما كان في مثالنا الثالث ب ويوجد فيه لكل واحد من المقدمتين شيء يخصها
مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة ويوجد النتيجة انما تحصل من اجتماع بين الطرفين
حيث قلنا وكل ج ا وما صار منهما في النتيجة موضوعا ا ومعدما مثل ج الذي كان في مثالنا
فانه يسمى الاصغر وما صار محمولا فيه او ما لها مثل ا في مثالنا فهو يسمى الاكبر والمقدمة التي فيها
الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وما منهما يسمى اقترانا وهيئة التأليف من
كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الاخيرين الطرفين تسمى شكلا وما كان من الاقترانات
منتجا يسمى قياسا ش هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط
لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الاخر والاصغر يسمى اصغر لكونه جزءا ما
تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا
فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا
قلنا ا مساو لب وب مساو لج انتج فا مساو لج والمكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين
بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت
فالدرة في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج
قال والجواب عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك
لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان
الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا الحكم فلم الحيوان بشرط
لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف يقومه الفصل

وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على الجزء الذي هو
الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال يشبه ان يكون الجواب ان
الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على غيره و
الذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق اقول الجواب عن اشكاله
الاول انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج فا مساو لمساوي ج فقد وضعنا المقول في القضية
الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي القضية الاولى بعينه في القضية الثانية ويكون ذلك
كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية ثم زيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي
القضية الاولى الا ان السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون
بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا
على الاخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء واحد وعلى
التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس صورته زيد
مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرنا وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا
ولا في قوته بل كان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول
بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولو لم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما
يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثال المذكور
وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو في البيت و
يتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو
في البيت فهو في البيت على ما سيأتي فيما بعد وعن اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان
الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء ههنا زيادة ما من شانه
ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء

وان لم يكن اخذ الشي شرطا في مفهومه والثاني ليس ماخوذا مع شي وان جاز ان يوخذ مع شي
وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما يمكن حمله
على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من المعنى الاول ومن
معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شي مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض
له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب
على سبيل الشك فهو الجواب ولكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا
محمولا على غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب ان يقول
الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك والذي يحمل على
الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد اخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح
لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانات الحملية اما
القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك
واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه لما كان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول
قد وجد كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسية ضروبه المنتجة بينة بنفسها لا يحتاج الى حجة كذلك
وجد الذي هو عكسه بعيدا عن الطبع يحتاج في ابانة قياسيته ما يتجه الى كلفة شاقة ومصاعب
ولا يكاد يسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا
بيني قياسيتهما من الآفة قريبين من الطبع يكاد يكون الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما
قبل ان يبين ذلك ويكاد يبين ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيلحظ لمية قياسيته
عن قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح فصارت الاشكال الاقترانية
الحملية المنتجة ثلثة :: المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين
موضوعا في الاخرى والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت القسمة

للاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون
لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو
المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع و
اذ كان من عادتهم بيان الشكلين الاخيرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول و
وجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة ومصاعب
واعلم ان الشكلين الاخيرين وان كانا يرجعان الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا
بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يتغير
بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع
ذلك القبول وايضا لها انما تختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف
ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما
في الضروب التي ترتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك
واما في الضروب التي لا ترتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا و
اعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل
الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض **قوله** ولا ينتج شيئا عن جزئيتين وذلك
لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب
ولا السلب **قوله** واما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك :: المتأخرون قد حكموا بالقول المطلق
ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة
في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال ففيه نظر **الشكل الاول** هذا الشكل
من شرط ان يكون منتجا قياسا منتج القرينة ان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة او
كانت وجودية يصدق الايجاب كما يصدق سلبا فيدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية
ليتادى حكمها الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط :: المحصورات الاربع ممكنة الوقوع

في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها في مقدمتي الضروب تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها
ينتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة
حصلت ضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل
شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية
اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد
تنتج بتوسط تلك الموجبات وتكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان تكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي
حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر والاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ
منابه فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا
العكس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر السيد
في حد العكس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في
العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او
الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا
الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط
شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما خرج من الاوسط ام لا
فان هذا الامر محتمل فان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر
وهما خارجان عنه والشرط كون الكبرى كلية وبهذا الشرط يتعدى الحكم الواقع على الاوسط
الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم
من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان هذا الامر محتمل فان الحكم بالانسان على بعض الحيوان
يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة

في الضرورة واللاضرورة او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان
الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان **قوله**
وقرائنه الكاسبة بينة الانتاج • فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى
يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي او جزئي و
الكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القرائن الكاسبة
اربع والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة بحالها
يستلزم موجبتها سالبتها كانت القرائن الناسبة ثمانية وجميع هذه القرائن بينة الانتاج
في هذا الشكل لما ذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو بالضرورة
او بغير الضرورة ا كان ج ايضا على تلك الجهة :. هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية
تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب ا
او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة :. وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك
قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب
بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قرائنه الكاسبة
هذه الاربع :. وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة
وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب
الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف
كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج
تعديا بينا • معناه ان كون انتاج هذه القرائن وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات
المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون
في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى
بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بقوة خط

ويحتاج الى بيان والحاصل ان هنا مباحث ١٠ الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة
اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او
مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان
وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكل الاخر
وليس فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة
في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية **قوله** لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك
امكان امكان وهو قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فاما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع
الحكم بانه ممكن ∴ هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنين وقد اكتفى فيه بان الذهن
يعلم بسهولة ان ما يمكن ان يمكن يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل
غير محتاج الى زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا
فرض ان ج الذي يمكن ان يكون ما يمكن ان يكون ا صار خارجا من الامكان الاول الى
الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض
ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد سقط الامكان الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ
من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان
يكون آ والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما
يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي في الاذهان عكس
النقيض وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط **قوله** لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان
الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل ج ا بالفعل وجاز ان يكون بالقوة
فكان الواجب ان يعمهما من الامكان العام ∴ وهذا بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من
ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلقتين
ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم على

الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم منه كون كل انسان مباشرا
للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب
متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب
ان يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب
الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع
على ما خرج الى الفعل كالموجودات وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو ما يتوقع بعد كالكتابة في
على ما قررنا فالاختلاط اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان
ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في
في غير حال الكتابة التي هي بالقوة بعد بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب
وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضروري واللا
ضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه
الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول
بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر
قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان المحمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك
انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زائلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان
انما حكم عليه بانه ا عندما يكون ب لا عندما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا
على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دائما او غير دائم فانه موصوف بالضرورة
انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن ∴ وهذا بيان الاختلاط الثالث وهو الاختلاط

من ممكن وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وخلاصته
والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري وكانت النتيجة
ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل
فرضها ايضا ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يذكر بها ضرورية في نفس الامر بل افاد
العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى الضرورية ان كانت مع الصغرى فعلية تنتج
فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية او غير فعلية
بعض النتائج تبين ان تكون تابعة للصغرى كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى
خاصة فان النتيجة تكون في الامكان كالصغرى وفي العموم والخصوص كالكبرى وفي انتاج
الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل ب اي حكم كان بانه ا وليس ا
فان اردنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما
قررنا من قبل فان كان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون ب ولا يصير شيء منه ب ولا في
وقت من الاوقات اي يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير الضرورة فان الحكم على
كل ب لا يتناوله بوجه البتة ولا يمكن ان يكون الحكم عليه كالحكم على ب وذلك لان ما يمكن
ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف بب دائما من غير ضرورة
ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض
لذلك الحكم ولا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل ب ان يدخل فيه ذلك الحكم ما هو بالامكان ب
ولا يكون بالفعل دائما وهذا الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم على دائم غير ضروري
انما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال بانتفاء قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات
فهو يمتنع ان يكون ضروريا بجنسه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري
بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة
جاز ان يكون سالبة ومنع لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة ؛ يريد ان الصغرى السالبة

اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة بعينها وليس هذا تكرار لما ذكره في صدر
لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان
الحكم العام لا يمشي الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه
الجمهور وقد وعد بشرحه حيث قال فاما عن بيانه ففيه نظر سنشرح ذلك قوله فيكون اذن
النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى
موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا يلتفت الى ما يقال من ان
النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء الا في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور ؛
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت
النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية
والجهة للكبرى الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير
ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والنوع تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني ما ذكره وهو
ان يكون الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يمكن الاقتران لما سيأتي لتنافي المقدمتين فقول الشيخ
فيكون اذن النتيجة في كيفيتها الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ط وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام
يقتضي عطف هذا الحكم بلفظة او على ما قبله اي على ما استثناه مما يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى
وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع وقد وقع تفاوت
في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياق الكلام تقديم وتأخير من
سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها السالبة

جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة و
الكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في
الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام تبين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة
موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستأنف فنقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى
في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية
فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية
على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح مهنا
اول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدل بالاخرى سهوا
ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية الا في شيء نذكره
وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله والكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو الاستثناء
الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في
النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة بعضا من جنسها كانت الحملية فيه ان الحمل
المطلق اخص مما يوجه بعض الايجاب والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء
اخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة
فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف
فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه
بموضع اخر ويستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره
والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية
دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع الاخس

لطه

في السلب بل تتبع الكبرى واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس
الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم قياس صادق المقدمات لان الكبرى
تكون كاذبة لا دائما اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا
بب لا دائما فحكمنا ان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى
بل يجب ان يكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى يصدق وح فان نتيجتهما تكون ضرورية
لا تتبع الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما تكون ضرورية لان ج يدوم به فيدوم ا بالضرورة ...
المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان يقول
كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى يقتضي
دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط
ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم
ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات
هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال يقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له
يكون لا دائما والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما يقتضي ان بعض ما يوصف
بانه متحرك كان هذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس
صادق المقدمات والعلل الصحيح يكون هذا التاليف ليس بقياس هو بوقوع التناقض بينهما
واما العلل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى تكون كاذبة فيستقيم ايضا
على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم تعقب بكبرى تناقضها
علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في
بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان العلل ينبغي ان يكون اما بكذب
الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا
اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حتى يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة

بل كان الاوسط محمولا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة
والقضية عن ان تكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقدير الثاني فان هذا التقدير ليس بعكس
لانه ليس بمنتج قوله بل يجب ان تكون الكبرى اعم ◦ اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة
للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما
على الصدق ويخرج بصرا الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشيخ ونحن فان نتيجتها
تكون ضرورية لانه لم يعتبرها بما الذي من الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون
النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف
قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين
وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية و
ذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك
متغير بالدوام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان
النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما في المثال
الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت
تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع
الثلثة ومن ضبط منع الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان شاء الله
الموفق والله المستعان وعليه التكلان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل
هو انه لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك
في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت واما الخلاف
اولا في المطلقتين اذا اختلفتا في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما
قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيها كذلك بعينه
ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل ∴ هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة

لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل
احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب
سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان يحمل عليها
او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء
واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويتعدد حملهما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو
الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين
في الكيف والحق ان المختلفتين في الكيف قد تجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات
ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في
حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى
كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر و
بعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر
عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض
الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه
الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في هذا
الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها و
لا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع
الاختلاف فيه فلما بينه قوله وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر
قد يوجد شيء يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب يسلب معا
عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد او جزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب
شيء من ذلك ان الشيء مسلوب عن الآخر وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما
عن الآخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم اذن مما ذكر سلب و

لا ايجاب فلا يلزم نتيجة. الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر
كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين
فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب
ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن
لا واحد من الناس ساكن او جزئيات شيئين يحمل احدهما على الآخر لكل واحد من الناس
وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او
الحيوان مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيئين المسلوب احدهما عن الآخر كالانسان
والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس او يقال كل
واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر بساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا
على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس بما يتألف من المطلقات
والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسّر الشيء الواحد بالجزئي الواحد كزيد والشيئين
المحمول احدهما على الآخر بجزئيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزوي من حيث هو
جزوي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به في الامتناع عن المطلقتين
المختلفتي الكيفية وكبراهما كلية ما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام
لان البيان هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب او الخلف باستعمال النقيض و
شرائط النقيض فيهما لا يصح. القائلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج
يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب
المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو قولهم في الاقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم
يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضمه الى الكبرى ينتج من الاول ليس
بعض ج ب وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان

المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما
ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت
سالبتها من شرطها ان تنعكس ولما تبين من بابها وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة
كذلك فهناك ان كان تألف من مطلقتين او من ضروريتين او من مطلقة عامة وضرورية
فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية. يقول الشارح في هذا الشكل
انما ينعقد من مختلفات الكيفيات بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او تكون لها نقيض من
بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة و
مخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما تكون بشرط
اختلاف الكيف وكلية الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق
اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما منتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره
من بعد قوله والحكم في الجهة للسالبة. هذا احد مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون
الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول
كبرى وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فتكون هاهنا تابعة للسالبة ويستثني الشيخ
ان يجعل المؤلف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت الضرورية فيها سالبة او
موجبة قوله والضرب الاول منها هو مثل قولك كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا
لانا نعكس الكبرى فيصير فلا شيء من ب ا ونضيف اليها الصغرى فيكون الضرب الثاني من
الشكل الاول وتكون النتيجة في الجهة للكبرى والثاني منها مثل قولك لا شيء من ج ب و
كل ا ب فلا شيء من ج ا لانك تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم تعكس النتيجة
وتكون النتيجة للسالبة الضابطة الجهة فان كانت مطلقة ما تنعكس اليه المطلق من المطلق والثالث
منها مثل قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بيّنه بما عرفت والرابع منها
مثل قولك ليس بعض ج ب وكل ا ب فليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب
المط[illegible]ان ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف لكن والبعض الذي من ج ولج

فيكون لا شي من د ب وكل اب فلا شي من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا يعلم ان العبرة
للسالبة في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس
والكبرى تنعكس جزئية ولا تنتج منها ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين ∴ اعتبار
الشرطين المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يسقط ان تكون الضروب المنتجة اربعة
من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير منتجة وينتج سوالب فالشيخ بين الضرب الاول بعكس
الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال
فيه تام وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المط
من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها
تصير كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فانعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت
السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية
كانت النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة على ما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين
الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية
ولا قياس عن جزئيتين فتفرع في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبيان اضافة
نقيض النتيجة الى الكبرى فانه ينتج نقيض الصغرى او ما يمنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت
الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف هكذا واما الافتراض فبيان
تعين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احدهما لا شي من د ب والثانية
بعض ج د والقضية الاولى جعلناها كبرى صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعين
الموضوع وتبديل الاسم وتعين الموضوع وان افاد هذا الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى
الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس
الضرب الثاني من هذا الشكل وينتج ما هو في السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية الثانية
النتيجة تالف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها

وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان
الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشي واحد وانما اورد على هيئة
قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة
شي لم يكن معلوما واراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية ليحصل
من جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى **قوله** هذا كله وليس في المقدمات
ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردنا في منع انعقاد
القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط ∴ لما فرغ من
بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات
لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
وذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي
بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار **قوله**
وان كان من الجنس الذي يستعمله الان والمطلق سالب فقد ينعقد القياس اذا روعيت
الشرائط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا
رجع بالعكس الى الشكل الاول او بالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة
هي التي عرفتها في الشكل الاول ∴ واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان يكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى
مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وان كانت خاصة سواء
كانت موجبة او سالبة وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية مثاله كل ج ب بالامكان
ولا شي من ا ب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجود وبيانها اما بعكس الكبرى
الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شي من ج ا بالامكان العام كما ذكرنا
وهو المط واما بالخلف فان يقول ان لم يكن لا شي من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة

ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان
هذا خلف وانما يلزم ذلك في الشكل الاول وينتج ذلك اذا كانت المطلقة ضرورية سالبة ولا
ينتج اذا كانت دائمة ويمكن ان يبين ذلك بوجه آخر وهو ان نجعل بعض ج ا بالضرورة كبرى
وكل ج ب بالامكان صغرى لينتج من الشكل الثالث بعض ب ا بالضرورة وينعكس الى بعض ا ب
في بعض اوقات كونه ا وهو لا يصدق مع الكبرى فيلزم الخلف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة
لم يحتج الى اقتران في الخلف بل يقول ان نقيض النتيجة كاذب لانها تناقض الكبرى كما مر ذكره
في الشكل الاول واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية
والاظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض مهما كانت الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض
على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ثم يرد
النتيجة الى الامكان واما ان كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم
هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام **قوله** وان لم يكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك
لم يكن قياس الا في منفصل لا يحتاج اليه ههنا ٥ معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون
موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك المنفصل قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن النسبة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة واما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء
من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى
غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان
انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة
غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الآخر وبين ان النتيجة على جميع التقادير
غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة
بكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا يكون انتاجية وزعم
صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية

ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج
من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وينعكس موجبها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت
الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون
النتيجة محتملة للطرفين وما بين ما ذكره بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما
بل ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما
المنفصل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين في الوجود
الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجود
او لا كون والاخرى كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون احدى المقدمتين
مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي يكون احدهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية
عامة او وجودية ونعني ان يختلفا في الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام وان لم يكن
محتملة له فسواء اختلفتا فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين و
لكن بشرط ان يكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين
ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده
اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا
يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون
جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر
وقد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة اما الذي يستلزم
ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر
مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به واعلم ان هذا المنفصل انما هو من
باب اختلاط المطلقات المختلفة وهذا استثناء الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات
فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور

والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج لا شيء من الانسان بنائم بالامكان
لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف
بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما
لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يمتنع
عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب
يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب
بنائم ما دام كاتبا وكل انسان نائم بالامكان ولا يصدق سلب الانسان عن الكاتب و
ذلك لان المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا
هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط
الاخر ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دائما
واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دائما بحسب
الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك بيان اصلا والفاضل الشارح قد حقق
الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط
من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة
موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتبين شيء من ذلك
وهذا تمام ما ذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها ينتج مطلقة عامة
سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان السالبة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل تام
في الشكل الاول فاذن يصدق نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا
بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب او لا شيء من ا ب ما دام الا دائما فمن الواجب ان يصدق
ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا تمام ما ذكره احد منهم قوله وبحث ان يس

على هذا الخلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية
والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويتبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت
الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يتبين بالخلف دون العكس قوله
بعد ان نعلم في هذا الخلط زيادة فيما سبق وذلك انه اذا كان الثالث من ممكن وضروري
صرف او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية ثم الشأن سواء كانتا موجبتين معا
او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فيعلمه مما علمت واما اذا
اتفقتا فانه يعلم انه اذا كان ج بحيث انما يصدق ب على كله بالايجاب غير ضروري فكان
ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض من ج غير ضروري وكان الكلام عند ما كان
كل ما هو ا فانه ب ضروري عليه ان طبيعة ج او المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا يدخل احدهما
في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد الاختلاف اعني في الكيفية الايجابية او
الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لا في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وعلم
ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما يغفلوا عنه معا . ان الضروري اذا خلط
بغير الضروري افاد البيان الذي بين حدي المط وانتج الضروري السالب وان السبب
الذي بان في الكتب فضلا عن ان يخلطا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة
واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على
كله بالايجاب غير ضروري او بالسلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة
او على المفروض من ج يعني على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب
على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه المفروض منه مباين للاكبر الذي هو ا
بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض
ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان المثالان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان
او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا

لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بساهٍ لا بالضرورة ولا شيء من الفلك بساكن
بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة وعلى
هذا التقدير تقصر الضروب المنتجة من هذه الاختلاطات وما يجري مجراه بمائة وهو معنى قوله بعد
ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا ما غفل الجمهور عنه **الشكل الثالث**
الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها فيما علمت و
فيها على ايهما كان وانت تعلم ان قرائنه المنتجة تكون ستة لكن الستة تشترك في ان نتائجها
انما تجب جزئية ولا تجب فيها على وانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق
لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى **قوله** هذا
الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة
يلزمها موجبة كما في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا
كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال مثلا. والحجة الاخرى
والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين كلية وذلك لئلا يتحد مورد الحكمين من الاوسط
فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانا جزئيتين بعد احتمل ان يختلف المحكوم عليه
من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف
كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وبهذا ان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من
الست عشرة الممكنة وذلك لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات
الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها فتكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان
الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون
ملاقاة الاكبر كالناطق ولا مباينه كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط

وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس
الصغرى لانه ينتج بعضها بالارتداد الى الشكل الاول كما مثلنا **قوله** فاجعل هذا لك معيارا في
المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا انعكست
صارت جزئية فاذا قرنتها بالاخرى كان الاقتران من جزئيتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس
الكبرى ثم النتيجة كما علمت **قوله** اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا
الشكل انما خالف الاول بوضع الحدود في الصغرى فان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى
فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان
الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات
من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس
عن جزئيتين بل يبنى ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى ترتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله
كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج مع الصغرى على
هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى بعض ج ا **قوله** واعلم ان العبرة
في الجهة المنحفظة وهي التي يعتبر في الشكل الاول فيها على قياس ما اوردنا. انما هو للكبرى اما
فيما يبين بعكس الكبرى فيبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د
فيكون كل د ا فنقول ح كل د ب وكل ب ج فكل د ج ونقرن اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا
والجهة ما توجبه جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا **قوله** جهات المقدمات قد يبقى في
نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون وما بالاتفاق كما في صحة
الاقتران ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة
عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل بالاتفاق
وما ليس بالاتفاق كما في صحة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما
توافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجبة تلك الجهة والجهة المنحفظة هي الباقية

لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات التي تعين في الشكل الاول
ان تكون تابعة للكبرى فانه في افرادات هذا الشكل على قياس ما اوردنا. فهناك اما تكون
للكبرى اما مما ينعكس صغراه فظ واما مما ينتفي الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة
النتيجة لانه اما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فيبين ذلك بالافتراض
اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد
هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالفرض و
نسميه د فيحصل منه قضيتان احديهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين
مترادفين كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم
نضيف الاولى الى صغرى القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة
صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه القضية الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب
الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم
يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس فيكون الجهة
بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت
قد علمت خطاهم. الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين
تابعة للاشرف منهما وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج
الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين
سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت جزئية
كما في هذا الضرب الذي نحن فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول
وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع
بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بينا. قوله وقد
بقي ما لا يبين بالعكس وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها

تنعكس جزئية فلا تقترن قياسا بل انما يبين بطريق الخلف او طريق الافتراض اما طريق
الخلف فانه يقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج فكل ب ا وكان
ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فانه يقول ليكن البعض الذي من ب
ليس ا هو د فيكون لا شيء من د ا ثم تمم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى
ايضا. فقد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد
وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى
تنعكس جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فبقي ان يبين بالخلف
او بالافتراض اما الخلف فكما ذكر. وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو باقتران
الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض هو
الذي ذكر بعينه واحال بالجهة على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فيكون قرائنه
اذن ستا آ من كليتين موجبتين و ب من موجبتين والصغرى جزئية و ج من موجبتين
والكبرى جزئية و د من كليتين والكبرى سالبة و ه من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى
و و من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وينتج النوع خامسه لما فرغ من بيان احكام
الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب تقدم الايجاب على السلب والمشهور
ومن بعضهم تقدم الكلية ايضا على الجزئية فيجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعها وهو الاشهر
واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية هيهنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كا
يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتان لا تنتجان عرفية بل مطلقة وصفية
فانا نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظ يباشر القلم
ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته. قد انبنا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من
احكام المختلطات في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه

ولم نتعرض للشكل الرابع لانه ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث
يستدعي كلاما ابسط من هذا او هو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام اخر. والله الموفق

النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس **اشارة** الى اقترانات الشرطيات
انا نذكر بعض هذه ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب الشفاء
وغيره. سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او
منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في
هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات
ولا من المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة من الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات
فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما
في نفس الامر بحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود والثاني كقولنا ان كانت الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية لزومية
من حيث اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك
الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات
وبحسب اعتبار احوالهما في اللزوم والاتفاق فالاتصالية الشاملة للزوم الصادق
المقدم والاتفاق متناقض اذا اختلف فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة
الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة في وقت
من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاتصالية الجزئية الايجابية
تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاتصالية
الجزئية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة للايجابية الكلية
واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف وامكان الطرفين
لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة

اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون ما
اللزومية الموافقة او الاتصالية المخالفة على الوجه المذكور فتأمل وهي سالبة الاتفاق و
تسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس
الضروريات لانه لو جاز استلزام التالي المقدم في حال لامتنع انفكاك مقدمه عن التالي في
تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيه صدق
المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد
مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع
المقدم ممتنع او تنعكس اذا كان ممكنا وقياس الاتصالية عليها واما الموجبات
فجميعها تنعكس جزئية الاتصالية والا لصدقت الاتصالية الكلية السالبة وتنعكس كنفسها
لانها ليست ممتنع التالي ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب
الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو لا يحرك يده واما المنفصلات فقد تناقض بشرط الاختلاف
في الكيف والكم وارتفاع عنادها في نقائضها اي عنادكان ولا مدخل للعكس فيها لان
اجزاءها ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تمتاز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان
ما اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في
الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح **قوله** ونقول ان
المتصلات قد يتألف منها اشكال مثل اشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم
وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بموضوع
او محمول والاحكام تلك الاحكام. مثال الشكل الاول كلما كان ا ب فج د وكلما كان
ج د فه ز ينتج كلما كان ا ب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان ا ب فج د وليس البتة اذا
كان ه ز فج د ينتج فليس البتة اذا كان ا ب فه ز فتبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم

وبين الضرب الاخر منه بالافتراض وهو ان يبين الحال التي يكون فيها اب وليس ج د
ولكن هي عندما يكون ج ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان ج ط ح د
والثانية قد يكون اذا كان اب ح ط ويولف القياسان المذكوران منهما على حسب ما مر
ومثال الشكل الثالث كلما كان ج د فاب وكلما كان ج د فه ز فقد يكون اذا كان اب فه ز
والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه بما تقدم وغير اللزوميات لا تنتج في الثالث
لانها لا تفيد بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات المنتجة لا تستعمل الا في الالزامات
الجدلية او الخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا فهو عدد
وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد سوى
الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج هذا الثالث لجواز عدم اجتماع مقدم
الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما على
الصدق ليس بشرط في انتاج المتصلات لقياس من المتصلات **قوله** وقد يقع الشركة بين حملية
ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام
في هذا مما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك في هذا المعنى
ولكن اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود هو ه
فكل ا هو ه واستخراج الاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل ش هذا التاليف ان لم
يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك
فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي
ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة الجمع كلية الاجزا ويكون المنتج
اربعة ضروب مثال الاول كل ا ب ودائما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة
الاجزا كليتها وهي دائما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ولا شي من ب اما ج
واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزا كليتها وعليه قياس الضربان الباقيان وان كان

على هيئة الشكل الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة موجبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة
موجبة سالبة الاجزا كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودائما اما لا شي من ا ب واما لا شي من د ب
فدائما اما لا شي من ج ا واما لا شي من ج د والضرب الثاني لا شي من ج ب ودائما اما كل ا ب واما كل د ب
فدائما اما لا شي من ج ا واما لا شي من ج د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها
مثاله كل ا ب ودائما كل ا اما ج واما د ينتج بعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى
فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول او لا يكون فان
كانت فاما ان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج حملية ويكون التاليف في قوة التاليف
من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل ا اما ب
واما ج وكل ب د وكل ج د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي من ب ولا
من ج د فلا شي من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي من د ب ولا ج فلا شي من ا د والشكل الثالث بعيد
من الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم يكن الحمليات مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية
كقولنا دائما اما ا ب واما ا ج وكل ب د وكل ج ه فدائما اما ا د واما ا ه وبيان هذه المباحث
بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله** وقد يقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون
من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية مشاركة تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات
ويكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقترنا
بالحملية والحملية مثاله انه ان كان كل ا ب فكل ج د وكل د ه ينتج انه ان كان ا ب فكل ج ه
وعليك ان تعد سائر الاقسام مما علمته ش الحملية في هذه الاقترانات اما ان تقع صغرى او كبرى
وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها
قريبان من الطبع الاول اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ويشاركها المتصلة في التالي
والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها المقدم وتاليها النتيجة التي يكون من اقتران التالي لو فرض

منفردا بالحمله مثال الضرب الاول من الشكل الاول ان كان اب فكل ج د وكل ده فكان
كان اب فكل ده ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شي من ده
فان كان اب فلا شي من ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس
الخلف ينحل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان تكون الحمليه صغرى والاشتراك اضافي التالي
والمتصله موجبه كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا وباقي الاقترانات
بعيده عن الطبع **قوله** وقد ينتج مثل هذا التاليف بين متصلتين يشارك احدهما تالي الاخرى
اذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات
الشرطيه فلا يليق بالمختصرات **؛** التاليفات المذكوره قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات
اما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تتعارف بحسب التاليف وهذا النوع الذي
اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى مؤلفة
من قضيتين احدهما وهي التالي متصله والقضيه الاخرى وهي الكبرى متصله من حمليتين وينتجان
متصله كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فـ ه ز وكلما كان ه ز فح ط فان كان اب
فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي يشابهه تمام ويكون
على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي بين الاقترانات
المتصله انما ينحل اليه **اشارة** الى قياس المساواه انه ربما عرض من احكام المقدمات اشياء
تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج
مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب
الشركة في جميع الاوسط الى وقوعه شركة في بعضه **؛** هذا قياس له اشباه كثيرة مما يشتمل على
المماثله والمشابهه وغيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من
العناصر وكذلك الشي في الشي في الشي والشي على الشي على الشي وما يجري مجراها وهو عسر الانحلال
الى الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا

في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط و
لذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل لحكمه قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات
المفرده ويمكن ان يعد في المركبه وبيانه ان قولنا ا مساو لب قضيه موضوعها ا ومحمولها
مساو لب ولما كان مساو لج بدلا عن قولنا مساو لب في حكمه فان جعلنا وقوعها في القضيه
كاسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج في القوه قضيه واحده و
تضيف الى الثانيه التي هي في قوة الاولى قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج فينتج ان ا مساو
لج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول
على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوه قضيه واحده فالمتالف من قولنا ا
مساو لب والمساوي لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم
نضيف اليها الكبرى المذكوره وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج وبهذا الاعتبار يكون هذا
القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوه صغرى
القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول منهما وقولنا وب مساو لج ليس جزء للقياس
بل هو بيان حكم ما للبا الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا و
مساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفه وانما اورده الشيخ قبل الاقترانات الاستثنائيه ليعلم
انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانين ويحلل القياس
وتركيبه من توابع القياس **اشاره** الى القياسات الشرطيه الاستثنائيه **؛** لما كانت الاستثنائيات
هي ما يكون احد طرفي النتيجه مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمه بعينها فلا محاله يكون جزءا من مقدمه
والمقدمه التي يكون جزء ما قضيه هي شرطيه فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطيه ويكون
الاخرى مشتمله على وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجه او رفعه مجردا عن الشرط فيكون
هي الجزء الاخر وهي قضيه اخرى مقرونه باداة الاستثناء مكرره تاره حال كونها جزءا من الشرطيه
وتاره حال كونها مستثناه وهي بمنزله الاوسط المكرر في الاقترانات لان الباقي بعد حذفه

منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما
ان يوضع فيها متصلة ويستثنى اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل انه ان كانت الشمس طالعة
فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان
نقول ولكن الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك **ش** المتصلة التي تنتج
في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وصفها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين
مقدمها عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم
ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء
نقيض المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من
رفع ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج
باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا
يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد
يكتب فليست يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة
قوله او يوضع فيها منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل
ان هذا العدد اما تام واما زائد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي او يستثنى نقيض
منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زائد واما ناقص حتى
يستوفي الاستثناءات فيبقى قسم واحد او يوضع منفصلة غير حقيقية فاما ان يكون مانعة الخلو
فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر مثل قولهم اما ان يكون زيد في الماء واما ان لا يغرق
لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق مثل قولهم اما ان لا يكون زيد حيوانا واما
ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان يكون
المنفصلة من الجنس الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها
الغير التامة الانفصال او العناد فانما ينتج فيها الاستثناء العين ويكون النتيجة نقيض التالي فقط

ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي والمحال ولذلك تسمى العاقبة وهذا التفسير اشبه
مما قيل به انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ
في موضع اخر وهو مقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا توجها و
يؤلف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا
يكون فيه موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل
على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب
فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من
اقتران ما يقابل نتيجة قياس بإحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويغايره الخلف
بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدأ
ويكتفى فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس
مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في
المطالب التي لم يتعين بعد لا ينفك عن المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك نقيض بعينه
وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم
دل على ان ذلك الشيء الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه
المنعكسة او غير المنعكسة كما في اثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو
منشأ الشكوك التي تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الجانب صالحا لاثبات ما هو
اعم من المطلوب او ما كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال **قوله** واما ان المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف الى المستقيم فهو بحث يلاحظ الحال ما ينعقد بين القياس
وبين الخلف **ولسنا** نحتاج اليه الان وهذا على اخذ نقيض النتيجة المحالة وتركيبه مع المقدمة
التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم الخ على حاله **6** اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في
بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين ويكون باضافة نقيض النتيجة

المط اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن المسلمة على هيئة احد الشكلين الآخرين لينتج ما يقابل
المقدمة الاخرى ولكن هي المتفق عليه او كون النتيجة محالة وتبين ان ذلك لا ينتج لنفس المقدمة
الحقة ولا للتأليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة موضعه بل والنتيجة حقة واما
رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق
عليها الى القضية المسلمة لينتج المط على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال
المتقدم كل ج د ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج من الضرب
الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المط من الخلف ولما
كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما نعتقد من التالي المذكور
في اول العكسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المسلمة قوله ولسنا نحتاج اليه الان
اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم
واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه
سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة
قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة
ضروب من الثالث وعليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان
الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المط في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على
هيئة الشكل الثاني وان وقع نقيض المط في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى
هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة
الشكل الثالث ووقع نقيض المط في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل
الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان

النهج التاسع

فيه بيان ما يليق بالعلوم البرهانية **اشارة** الى اصناف القياسات من جهة موادها واقتناعها
للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية
يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات
والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي
ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث
يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف
تقبلها النفس لما فيها من المحاكاة بل ومن الصدق فلا مانع من ذلك وتروجه الوزن ولا يلتفت
الى ما يقال من ان البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لا ميل فيها
ولا نادرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما
السوفسطائية فانها هي التي يستعملها المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل التغليط
فان كان التشبه بالواجبات ونحو استعمالها سمي صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات
سمي صاحبها مشاغبيا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم :: لما فرغ
عن بيان الاحوال الضرورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي
تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تأثيرا غيره اعني التخييل
والتعجب وما تفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما يعتبر فيه كونه
حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو
البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا
او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو
مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل
بغير التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها التي
يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية
بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول

وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها انتاج اليقينيات واما القياسات
الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي المسلمة من المخاطبين
والجدلي اما مجيب يحفظ رأيا ما ويسمى ذلك الرأي وضعاً وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل
مفترض بهدم وضع ما وغاية سعيه ان يلزم المجيب بقول اقتضيه ان قاس من المشهورات المطلقة
او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور
فكان مواد الجدل مسلمات ومسلمات صورها ايضا ما ينتج بحسب التسلم والتسليم قياسا كان
او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا الحق جاز وقوع الاصناف الثلثة
من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من
المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت
او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها
ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا
كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد و
الصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث
هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي
لها هيئة وتاليف يقتضيان تأثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مخالف الصدق
ربما يقتضي ذلك التأثر والوزن ايضا يفيد هذا رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين
كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن
والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة و
المغالطيات فهي ليست حقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور
المميزات لما كان للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولعل المحصلين من المنطقيين يقسمون الحجج
الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما

الاول فهو ان يقال البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة
من الممكنات المتساوية التي لا ميل الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة
والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها
اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب
فيه الصدق والخطابة مما يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر
من الكاذبات واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا
واقرب الى المحصلين ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان
لاستنتاج امثالها واقع ومع البطلان فهو قول مبتدع ليس منها توجيه لكلام المعلم الاول
الذي يخبطوا بسببه في مواضع كثيرة وقد يبين ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من
المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وجودها ايضا كذلك وسائر كيفيات القياسات لا منتجة
والقياسات الفاسدة في المواد وتاليفها في الهيئات والمشبهة منها بالواجب قبولها تسمى مع
السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة
بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها
ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد من تعاطي النظر في العلوم بحسب
الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة
السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ
في هذا المختصر على بابيهما دون الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كان
المطالب في العلوم قد يكون عن ضرورة الحكم وقد يكون عن امكان الحكم وقد يكون عن وجود
غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس
يخصه مقدمات ونتيجة فالبرهان ينتج الضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري
خلطا او صرفا. ذهب الجمهور الى ان مقدمات البراهين ونتائجها لا يكون الا ضرورية لما سنذكره

وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تنتج فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج
اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم قد تكون ضرورية
وهي كثيرة كتساوي الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم وقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة
صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان
المط هو امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المط هو
وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او مساوية كالذكاب للحيوان
او اقلية كوجود الاصبع الزائدة للانسان والاقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري
الشامل للموجب والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمساوي
المطلق والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية
اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن
لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما المحقق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان
نفسه جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة عنهما
والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات
مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات
ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها فان المط لا يكون امكانها
ووجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب
عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها
على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتنتجه يقينا
فالمبرهن ينتج الضروري فما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري مما لا يكون كذلك
بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل انتم
حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية تنتج كما في قولنا كل انسان ضاحك

وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا
بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول
يجب ذلك ان البرهان لا يتألف منهما على المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان
لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا
يكون بهذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد
من الحس فان الحس لا يفيد الحكم الكلي بل هو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به نفسه الا اذا
استنده الى علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك
انه انما حكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون بهذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم اذا فرضنا
ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك
يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة
كونه ضاحكا في بعض الاوقات لكانت ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما
هي غير ضرورية لا ينتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون
ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد
ان يشتغل بالرد على المخالفين فيه فقال ولا يلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا
الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل
الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب ما يليق به وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على
وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المط الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات
وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروري ولم يريدوا بها او ارادوا انه صدق في مقدمات
البرهان في ضروريتها او امكانها او اطلاقها صدق ضروري ∴ ذكر المعلم الاول ان البرهان
قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمط يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول

وفهم أكثر من تأخر عنه من ذلك أن البرهان لا يستعمل إلا المقدمات الضرورية حتى ذكره ثم
لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستعملون غير الضروريات من أمثالها مع كونهم
مبرهنين طلبوا وجه ذلك فأدى بهم التتمة المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل إلا الضروريات
أو الممكنات الأكثرية فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح لأن البرهان يطلب اليقين في كل حكم ضروريا
كان أو غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به إلا أنه إنما يصدق به مقدمة كان أو
نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة
لبعضها ثم إن الشيخ أول كلام يحصل الأولين يعني المعلم الأول على وجه يطابق الحق فقال
إنه يحتمل أحد معنيين أحدهما أن يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها
وإنما خص الضروريات منها بالذكر لأن البرهان يستنتج الضروري من مثله وغيره من أصحاب
الصناعة الأخرى ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني أن يحمل الضرورة على التي يتعلق
بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم **قوله** وأما قول
في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما يكون ضرورية
ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري العرفي ويستعمل في مقدمات البرهان
المحمولات الذاتية على الوجهين اللذين فسر عليهما الذاتي في المقدمات • وقد ذكر أن شرائط
مقدمات البرهان خمسة أولها أن تكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها أن
تكون أقدم منها عند العقل أي تكون أعرف منها لتكون عللا للتصديق بها وثالثها أن تكون
مناسبة لنتائجها وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها بأحد المعنيين المذكورين في
النهج الأول أعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه
ورابعها أن تكون الضرورية إما بحسب الذات وإما بحسب الوصف أي تكون مطلقة عرفية
شاملة لهما وذلك لأن المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع
فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لأنه يستلزم

أي ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعه ذلك الشيء وإلى ما يحمل
عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعه وربما لا يزول مثلا الخفيف إذا حمل
على الهواء فإنه يزول إذا صار ماء ولا يزول إذا صار نارا والمرئي إذا حمل على الأسود
فإنه يزول إذا صار شفافا ولا يزول إذا صار أبيض فالضروري بحسب الذات ربما
لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على
ما وضع يشمل الجميع وخامسها أن تكون كلية وهي هاهنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص وفي
جميع الأزمنة حملا أوليا أي لا تكون بحسب أمر أعم من الموضوع فإن المحمول بحسب أمر أعم كالحساس
على الإنسان لا تكون محمولا حملا أوليا ولا بحسب أمر أخص كالضاحك على الحساس لا تكون محمولا
على جميع ما هو حساس بل على بعضه فلا تكون محمولة عليه كليا واعلم أن الأخيرين من هذه الشروط
يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث
والرابع وذلك لأن الأول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر أقسام البرهان
والخامس مندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لأن الحمل على جميع الأشخاص هو حصر القضية
وكونه في جميع الأوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه أوليا مندرج في كونه ذاتيا
بالمعنى الثاني على بعض الوجوه **قوله** وأما في المطالب فإن الذاتية المقومة لا تطلب ألبتة وقد عرف
ذلك وعرف خطأ من يخالف فيه وإنما تطلب الذاتيات بالمعنى الآخر **أقول** قد ذكر في النهج الأول
أن الشيء يستحيل أن يثبت معناه في الذهن خاليا عن مقوم له وتبين من ذلك
استحالة مورد الشيء مع الجهل بمقوماته فإذن لا يكون المقوم مطلوبا ألبتة والمخالفون في ذلك
هم أهل الظاهر من الكلاميين فإنهم يذهبون إلى أن الجسم يجب أن يثبت أولا وجود الموضوع
وثانيا كونه داخلا في جواب ما هو لتحقق جنسيته وقد ظهر تمام خطائهم فالمطالب البرهانية
هي الأعراض الذاتية المذكورة فإن قيل أليس كون النفس أو الصورة جوهرا أحد المطالب

العلة مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان
وهو ابيان لحمل ذاتي الانسان عليه واجيب عن الاول بان الجنس انما عرف في اول الامر
لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر المط
اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس لماهيته المسماة بالنفس التي
لم تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما وعن الثاني
بان المطلق هو ابيان الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له وانما يلوح العلة عند اخطار
الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلق لا يكون داخلا عموما فقد ظهر ان محمولي
المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على احد المأخذين اللذين ذكرناهما في
النهج الاول • **في مقدمات العلوم وموضوعاتها** وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات
والمبادي والمسائل في العلوم ولكل واحد من العلوم شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله
واحوالها تلك الاحوال هي الاحوال الذاتية له وتسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير
للهندسة • موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا
لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض اما ذاتي
له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير العلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة
قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما في
ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعل موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم
المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية
وما يشاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى
الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء بموضوع العلم لان موضوعات
جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد

او يكون نوعا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف
بدلا او عرضا ذاتيا كما يقال الفرد اما اولي او مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع
العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون
اثباتها لموضوعاتها هو المطالب فيه **قوله** ولكل علم مبادي ومسائل والمبادي هي الحدود
والمقدمات التي منها يؤلف قياساتها وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل
حسن الظن بالمعلم تصدر في العلم واما مسلمة في الوقت الى ان يبين وفي نفس المتعلم تشكك
فيه واما الحدود فمثل الحدود التي تورد لموضوع الصناعة واجزائه وجزئياته ان كانت وحدود
اعراضه الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود
في اسم الوضع فتسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات على
الوجه الثاني تسمى مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير
العلم بها واما الواجب قبولها فعن تقديرها بالاستغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت
في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه من علم اخر • المبادي هي الاشياء
التي يبني العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل
في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة و
اما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط
هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم
وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عداهما
كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صدر
بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات
واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وتنقسم الى بينة يجب قبولها

وسمى القضايا المتعارفة وهي المبادئ على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبتني عليها و
في مسائلها ان يبين في علم اخر وهي مباد بالقياس الى العلم المبني عليه ومسائل بالقياس الى
العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن ظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا
عند شخص ومصادرة عند اخر وسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في
افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسائلها كما في الطبيعيات ولابد من تقدمها على الحجج المحتاج
اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ولكن الذي يفهم من ظاهر كلام
الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك
والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغناء لظهورها
وهي تنقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص
ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد
من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين
جميعا كما يقال في الهندسة المقادير اما مشاركة واما مباينة فخصص الموضوع الذي هو الشيء
بالمقدار والمحمول هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة
خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مبادئها وقد يكون الموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية
لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وصار المحمول ايضا مخصصا
بتخصيصه فان المساواة المقدارية المتساوية العددية فهذه هي المبادئ واما المسائل فهي التي
تشتمل العلم عليها ويبين فيه وهي مطالب والفاضل الشارح قال والمقدمات اما واجبة
القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر
في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يبين في موضع اخر وفي نفس
المتعلم منه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها

وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم اخر اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة
القبول لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا
تخصص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان لم تصدر بها فانها اشد وضوحا
تستعمل في كثير من المواضع على نحو ما هي من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من
الناسخين **في نقل البرهان وتناسب العلوم** اعلم انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع
علم اخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما ان يكون الموضوع
في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة خاصة فان العادة قد جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة مثال الثاني علم الاكر المتحركة
تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر
تحت الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض
خاصية بموضوع ذلك فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب :. العلوم
تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا يخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص
او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي على وجه التحقيق هو الذي
يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين
احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون
تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي
وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي
الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون
الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار
اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون
على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان الذي بحسب التحقيق

والذي ليس بجنسه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام
من الخاص باحد الوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام من الخاص باحد الوجهين
وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه
الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع
من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها
مقيدة بالنور المتصل بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا التقييد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون
جزءا منه فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو
اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على
على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما
ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث
الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد
بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة
وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا فيهما بل يكون شيئين مختلفين
ولا يخ اما ان يكون بينهما تشارك في البعض او لا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق
فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن من جهتين مختلفتين ولذلك يقع
بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا متعانيين في الثالث فيكون
العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع
احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تخص الاخر او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه
من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقى
والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة
يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية بعضها

بعضها للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب فلذلك
صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم
تحت اخر انما يكون على اربعة وجوه احدها ان يكون العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها ان
يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع
العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث
اقترنه اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع **قوله**
واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت موضوع غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع
فوق على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في العلم الجزئي السفلاني **ش** العلم السفلاني يسمى
جزئيا بالقياس الى الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي غير البينة للجزئي انما
يكون مسائل للعلم الكلي مبينة فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة
فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع
ما لا نهاية له من اجزاء لا تتجزى مسئلة من الطبيعي ومبدأ في الالهي لاثبات الهيولى على انه
اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما يبين
بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دورا **قوله** وربما كان علم فوق علم وتحت علم وينتهي الى العلم
الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم المسمى فلسفة
اولى **ش** العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى
والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان
من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة
هي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا
بقيد واما النظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها

ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والتقدم و
المحدث وهي مباحث وعنوان هذا الفصل حتى ترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل
البرهان والفصل الذي قبله ترجم في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم
اصلا والفاضل الشارح ترجمهما على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناها اعني ترجمتهما بما هو ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا على اصل
موضوع يبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يبين به هذا الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول
المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسألة من علم ما والبرهان عليها انما يكون بيّن من جهة
ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسألة كمسائل المناظر
والموسيقى فان من حق براهينها ان يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان
تلك المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين
وبذلك الاقتران لم يتغير احوالها فلذلك نقل البراهين من مواضعها اليها وهو السبب بعينه
لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله
الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان
ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها
الى بعضها كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم
فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق
ولم يعط اللمية في الوجود فهو المسمى برهان ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في
نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس علة لنسبة حدي النتيجة وهو معلول
لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري
موجودا فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن كسوف القمري موجود فاذن الارض
متوسطة واعلم ان الاستثناء فالحد الاوسط وقد حيث التوسط بالكسوف الذي هو معلول

التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيبين الكسوف ببيان توسط الارض وانت
يمكنك ان تبين قياسا حمليا من الشرطيين بحدود مشتركة ولكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران
قشعريرة غارزة ناخسة وحمى غب والمعلول منهما القشعريرة ∴ الحد الاوسط في البرهان لا بد و
ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط في العقل والا لم يكن البرهان برهانا على
ذلك المط هذا خلف ثم انه لا يخ اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج
او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان وهو لا يخ اما
ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني لا يخص
باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر في النتيجة
واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه يعطي السبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني
بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرنا ومقدمتاه اقدم في الوجود و
العقل مستندا الى سبب في الوجود الا انه غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا
في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمات البرهان اقدم في العقل لانها اعرف
عندنا وليست باقدم في الطبع وانما عرفنا بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته
في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني حملي يمكن ان يعمل بهما في
برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو المتمثل بالكسوف وتوسط
الارض فظ مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الخارج
العفونة الناشئة في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق
ولا يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان
كان المراد من حمى الغب هو الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة لمعلولها

كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة قوله واعلم انه لا يسوا لو كان الاوسط
علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم كثيرا ما يكون الاوسط معلولا
للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ∴ وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم
هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول
واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه وما نزيده بيانا
ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار
علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا
العالم مولف والمولف مولف اما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود
الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده
مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما
ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده
في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة انما وجد كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي
علة لحمى الغب انما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين
فعلتاهما متغايرتان اشارة الى مطالب من امهات المطالب مطلب هل الشيء موجود مطلقا
او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض ∴ المطالب العلمية ينقسم الى اصول و
الى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع
هي الجزوية التي يستغنى عنها في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها
اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق
وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلى
مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما
هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب مانسه مفهوم الاسم المستعمل ∴

ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان الطالب بالاول هو السائل عما
هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم ذكرها وقد يسمع الحدود والحقيقة في جواب
وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع عند الاضطرار والطالب بالثاني هو السائل عن
ما منه مفهوم الاسم كقولنا ما الخلا وما لم يعلم مفهوم الاسم لان السوال بذلك يصير لغوا ما
بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم لذا
ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل
على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم قوله
ولا بد من تقدم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما دل عليه الاسم المستعمل حدا
للمطلوب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما دل عليه
الاسم المستعمل حدا للمطلوب مفهوما ∴ المراد ان مطلب ما الذي يطلب شرح الاسم يجب ان
يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما دل عليه الاسم المستعمل حدا يتيسر بهذا المطلب لتميزه
عن غيره فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا
بحد دون الاجزاء الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه
الى حد مفهوما او الذي يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلوب يعني المسئول عنه وانما قال ذلك لان
مدلول الاسم اذا كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات
محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا مفهوما كان يحصل تلك الذوات اعني وجودها ايضا
معلوما فلا يكون للسوال بهل البسيطة فائدة وح لا يكون ادراك السوال بما قبل هل قوله
وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم ∴ اي وكيف كان الحال فان المطلوب في السوال بلفظة ما
هذه الذي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى فيكون معناه هكذا اذا
لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه حد للمطلوب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا
بعد ما استعملنا اسم الخلا على انه حد للمطلوب وذلك لان المطلوب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء

بالمجموع يكون هو لما جاز المطلب في هذه الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقوله ما مفهوما
نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما صحيحان والاصل
فان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب مفهوما فانه يطلب المراد به بعض المطالب
التي اوردناها وذلك واضح **قوله** فاذا صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حد الذات او رسما
وان كان فيه تجوز: معناه ظ مثاله في جواب من سأل ما المثلث المتساوي الاضلاع انه
شكل يحيط به ثلثة اضلاع متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب
اوقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات **قوله** ومنها مطلب اي شيء ويطلب به
تمييز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب
ويطلب به تمييز الشيء عما عداه: قد يجاب عن اي بما يميز مميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز مميزا
عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه
يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كان او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال
الشركة يبقى لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه
قوله ومنها مطلب لم الشيء وكانه سأل عما هو الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق
لجواب هل فقط او سأل عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو التصديق بذلك فقط و
لكن كان هل طلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل الشيء في المرتبة
بالقوة او بالفعل: مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم قيد الكل واحد
واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد ومنها نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها
المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق
ويطوي الباقية فيهما وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات
هي مطلبي ما وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه سأل عما هو الحد الاوسط او
عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل كما يقال هل القمر منخسف

فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة. ويطلب العلة
قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الامهات
بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى كثيرا عنها بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين
والمتى ولم يعلم نسبته الى الموضوع المطلوب حاله. لم يذكر الشيخ مطلب كم ومن وغيرهما من الجزئيات
المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تقوم مقامها فان
ما لا يعرف له مثلا لا يسأل بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد في الاصل ويستغنى عنها بمطلب هل المركب
اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد اسود وهل هو في
الدار وهل هو الآن **قوله** فان لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان مطلبا خارجا
عما عده: فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو
في اي وقت هو وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها **النهج العاشر**
في القياسات المغالطية: اعلم ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعى قياسا
ليس بقياس في صورته وهو انه لا يكون على صورة شكل منتج او يكون قياسا في صورته ولكنه ينتج
غير المطلوب او قد وضع فيه ما ليس بعلة علة او لا يكون القياس قياسا بحسب مادته اي انه يجب اذا
اعتبر الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم مادته على النحو الذي قيل كان قياسا و
لكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين
فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن واجب القبول وان كان قياسا في صورته وقد وضع ما ليس
بعلة علة وقد عرف الفرق بينهما من باب القياس والمصادرة على المطلوب الاول من باب التسلسل
وذلك اذا كان الكلام من حد والقياس هما اسمان لمعنى واحد والواجب ان يكونا مختلفي
المعاني فاذا روعي من القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطأ من قبل الخلل
بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول: الغلط يقع بسبب حجج
اما في التاليف القياسي واما في اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدأ بالقسم الاول

فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم الاول
ثم الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس واما الى مادته وبدا بالقسم الاول
فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما
بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض
المقدمات الى بعض فهو بحسب نسبتها الى النتيجة ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه
بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة
فلانه اما ان يكون السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس
هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ
عن القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب
لاجل انتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون
قياسا في صورته ولكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي يرجع الى مادة القياس
فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت على هيئة قياس
ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب
مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق
ولا شيء من الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة
من تكرر الحد الاوسط ومع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا
او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما يقتضي كذب الكبرى
وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى لتكونا صادقتين اختلف صورة القياس فلم يكن الاوسط
مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة و
لهذا كان السبب في هذا القسم من جهة المادة. قوله وقد عرفت الفرق بينهما. اي بين هذين
القياسين المذكورين قوله ووضع ما ليس بعلة علة من باب التبديل والمصادرة على المطلوب الاول من

هذا التبديل. اي مما يقع الغلط فيه من جهة التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على
المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي
المعاني فالمصادرة على المطلوب تشتمل على حدين مترادفين كامر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها بالتمام والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة
واحدة بالحقيقة ويكون احد حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق فكل انسان
ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة
تنقضي بتباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما تشتملان على حكم
غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من حدود ليست اقل مما يجب
لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة
على المطلوب فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس
فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان
بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما بسوء التاليف و
اثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب فاذن
جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ينتهي الى اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس
صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما
ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله واما ان لا يقع الغلط في كون القياس
قياسا واجب القبول لكن بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه قد يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها او هيئتها ونقصد على ما قد علمت ومن
جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيحمل ما يكون
لكل واحد على ما للكل وما يكون للكل على ما لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد

من الاجزاء فرادا وربما كان الاشتغال على سبيل تركيب اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه
كذلك اذا افترق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقال كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرؤ القيس
كان مفردا وان امرأ القيس الميت مفرد شاعر فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة
زوج وفرد اجتماعا فصح انها زوج وانها فرد وربما كان الاشتغال على العكس من هذا وهو انه اذا
صح ان امرأ القيس شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق كيف شئت انه شاعر جيد اي في الشاعرية
وهذه ايضا مما يسبب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه بشركة من اللفظ وهذه مغالطات
مناسبة للفظ ⁘ لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه
بقوله هذا اي هذا قسم وهذا القسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظه اما هذه اخت الذي في
اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط بسبب في
المقدمات افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون لفظيا والى ما يكون معنويا و
هذا القسم الاول وهو على ما ذكرنا ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في
جوهر اللفظ المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئته اللاحقة من خارج او في المركب المحتمل
لمعنيين او في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب وغير المركب مركبا فاشار الى
القسم الاول والرابع وهو الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك
مثالا وهو اشتغال الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد
الى الاخر وهو قوله ومن جملتها ما يقع بسبب الاشتغال الى قوله ولا شك في ان من الكل
ومن كل واحد من الاجزاء فرادا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد
لانه موضع يلتبس على بعض اهل النظر ويحتاج اليه في النمط الخامس والذي هو ان الكل يستعمل
للاحاد معا ولكل واحد ماخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون لجميعها
مع المأخوذ غيره والثاني ان لا يبقى واحد غير مأخوذ واشار بقوله وربما كان الاشتغال على

سبيل تركيب اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا افترق وفي بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله وانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان
امرؤ القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك
لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحد
من لفظي كان وشاعرا عليه على سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة
وهي جزء المحمول والمجموع بعينه دال على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد
لفظة كان يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول بنفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح
الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على الارتباط
المحض والمحمول هو الشاعر وحده لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا
التقدير ويلزم حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا
فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا الخمسة زوج وفرد صح فيظن انه يصح قولنا
الخمسة زوج الخمسة فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو
العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاشتغال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل
بان يظن انه اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين متباينين صح
ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا مما يسبب ما يكون الغلط فيه بسبب
المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية
فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود
المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه هاهنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا
الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من
تركيب لفظي يتقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة
الا انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقيين منها **قوله** وقد يقع

الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وما خذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وما خذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباغفال لوازم الحمل المذكورة
وقد عرفت ذلك ∴ يريد القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بايراد المقدمات وهو الذي يكون
السبب فيه معنويا بقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع في الحدود والتي
المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما يقع في التاليف والتاليف يكون اما في القضايا
انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقع في
التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي
يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان
يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور الا ان يكون الترتيب
غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما
الثاني فلا يخ اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته
او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب و
الاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان
يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل
لا يكون فيها جامعا لشرائطه مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع بين قضايا
لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق
بالقياس ونحن والى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء
الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران
من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء مكان الشيء وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس

اغفال لوازم الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك
مما يعتبر احوال الحكم في القضية وبيان ان السمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اورد الشيخ
هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قوله** فيجد اصناف المغالطات
منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب و
تركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ
اللاحق للشيء واغفال لوازم الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف
القياس وهو الجهل بمباينته ∴ لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار
فيها الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في
المعنوية سوى ما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه
لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت فادخل اشباه الاعراب والبناء واشباه
الشكل والاعجام في باب المغالطات اللفظية ∴ وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية
قوله ومن الناس من لقن المعنى وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى اجزاء القياس معانيها لا الفاظها
وراعاها بموادها ولم يخل بها فيما يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعى
شكل القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاكم
ما يعتقده على نفسه معاندا او مراجعا فغلط فهو ابله لان نهج الحكمة وتعليمها وكل ميسر لما
خلق له واسال الله التوفيق والعصمة ولله الحمد وحده والصلوة على سيدنا محمد النبي و
آله الطاهرين ∴ قال الشيخ لقنه اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة
واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة
ودوران بين شرائط الصحة واسباب الغلط بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهجر
ما يخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما تزيح احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار
اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب اللفظية واذا راعى اجزاء القياس مفصلة بموادها

امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم تخل بتكرار الحدود في المقدمتين
والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط
القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي اصناف
المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرائطها امن من الغلط
المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط
وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحدة منها
فهو ليس بمستعد لادراك
العلوم النظرية و
لتعلمها
وبالله التوفيق

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق. وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات. اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك الاراء المختلفة ومصادم الاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتعزل من الوهم وتعمق للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع من الشوائب الحسية وانفصال من الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل الى منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ وامر بالضن به كل الضن. وانا اسال الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن الخطا في الطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما رسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته اي تركبه من اجزائه التي هي من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدا في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء

بالقياس الينا وختم بالطبيعيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا
في التعليم من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع
الطبيعيات الجسم الطبيعي المؤلف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة
التي يبتني عليه العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة
الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد
ان يبتدئ بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى
الآخر المفضية بتحير العلم فلزمه ان يقدم الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
اولا ولما تقدم ما لزمه ان يبين ما يبتني تلك المباحث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب
عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده الذي لا يبتني على مسئلة
يقتضي حوالة اخرى وصار بهذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين قبل
الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو
الجوهر الذي يمكن ان يعرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي
وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي
وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه
على سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت
عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان
يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان احد
معاني الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك
في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست
بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه
قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة

او غير مختلفة كالسرير والماء مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية
قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب
اليه قوم من القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له المسمى
بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر النضيد ورابعها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكما
ويريد الشيخ ان يثبته واما الجسم المؤلف فيسمى القول فيه الى ان شاء الله **قوله وهم واشارة**
قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقدم ايضا
الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في
اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من البراهين بالتنبيه ولما
اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من الاربعة المذكورة عبر عنه بالوهم وعن ابطاله
بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل ∴ نقول كل جسم ذو مفاصل
بعضه والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل وينفصل الجسم عندها وهي
مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان
وسماها باسمها ∴ نعم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزا
لا تقبل الانقسام ولا كسرا وقطعا ولا وهما وفرضا وان الواقع منها في وسط الترتيب
يحجب الطرفين من التماس ∴ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني
ان الاجسام متألفة والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط
الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الراي

اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما نناقضهم به على ما ينبغي ان يفعل فيما قصدوا
الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة وذلك لان الاجسام
اما ان يقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا
يقبل كالفلك عند الحكماء وقد يسمى الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض و
الفائدة في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او
لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على
الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا او
لا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض و
الاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرض في موضع من الكتاب قوله ولا يعقلون
ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس
ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره ∴ هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه من الحكم الرابع
وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخ اما ان يلاقي الطرفين او يلاقيهما الا فاما
فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا ينقض الحكم الثاني
وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء لان التالف لا يتاتى بتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني
ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض
للحكم الثالث ومع جميع ذلك مستلزم للخلط كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول
والثاني اولا وهما ان يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم يذهب لهما فبادر الى ذكر
القسم الثالث من الذي ينقض النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر
وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل
على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قوله ليس كل واحد من الطرفين يلقى
من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم

ترك الاول لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
باسره واما خصه بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للخلط و
انما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الخصم
بل يقصد اثبات هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم
يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلة الوسط حتى يكون مكانهما او
حيزهما او ما شئت سميه واحدا لم يمكن له بد من ان ينفذ فيه ∴ يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول
بالمداخلة فيفسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز
وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير
والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم الفراغ الموهوم المشغول بالحجر الذي لو لم
يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوي للمحوي فلما لم يكن المنازعة فيه معتدة بها وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما
غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسميه للاتساع في العبارة و
المعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه
والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة ∴ اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط
غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم
حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط
بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة
غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة
وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره
على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني والاولى بهذا التفسير يقتضي ان
يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة

و قبل تمام المداخلة واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان
يكون الحركة متصلة فى ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبنى على نفى الجزء ولا يصح على راى
مثبته فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيا بسببها فلا يكون للنفوذ فى
الجزء الواحد وسط يسبق بحاله ويلحق باخرى فاذن بهذا الكلام على التفسير الثانى لا يكون قطعيا
بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب **قوله** والتقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقى
الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة الوسط له وان لا يتميز فى الوضع اذ لا فراغ عن لقائه
ثم لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شى من ذلك لم يمكن ما يكون
عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بين فراغ واتصل ما يلاقى ؛ اى المداخلة التامة
تقتضى ان يكون الطرف الملاقى للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الاخر فانهما
يتلاقيان بالاسر ويمتنع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون
الشى بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما يكون بعينها
اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف
اى بهذا الفرض يناقضه الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اى يناقض الحكم الثانى
ايضا وان كان شى من ذلك اى ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يمكن الملاقاة
بالاسر ويناقض الحكم الثالث فيستقيم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وملخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة
اشياء اما امتناع تلاقيها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد
ثلثة اشيا اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها فى الوضع او تجزيها و
يرجع فالقول بها يجمع هذه تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من جهة مثبتى الاجزاء
معارضة لها وهى ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير
موجودين والى ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن

جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا يقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا انقسم ما فى
الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وتنحل بهذا الشك عند تحقيق احوال المعاد ان شاء الله تعالى
وهم واشارة ومن الناس من كاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية ؛
يريد ابطال الاحتمال الثانى المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء
لما وقعوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم الى انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشى بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى
من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم يعترفون بوجود كثرة فى الجسم وان الكثرة انما تتالف من احاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم بعد ما ثبت ان الجسم يشتمل
على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم يشتمل
على اشيا لا تقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان
القائلين يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا
بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تنبه النظام فلما الزم اصحاب المذهب
الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ارتكبوا
القول بالطفرة ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه فى الحجم جوزوا
تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحا
عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول
بسكون البطئ فى بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى عند الحركة
فاسم الشنيع بين الطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور **قوله** ولا نعلم ان كل
كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهى موجودان فيها ؛ قال الفاضل

الشارح الكثرة تبع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من
مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المساهى ان اراد
به المساهى فى المقدار فلا يكون موجودا فى كل كثرة لان الكثرة تبع على المجردات ايضا وان اراد
به المساهى فى العدد فلا يكون موجودا فى كل كثرة حقيقة لانه لا يكون موجودا فى الاثنين اذ لا عدد
اقل منه لكنه يكون موجودا فى كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغى ان
يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مواخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود
واضح **قوله** فاذا كان كل مساو يوخذ منها مولفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم
يكن بالنسبة معه المقدار بل عنى العدد **ش** بتقدير كل عدد مساو من الكثرة اذا اخذ مولفا فلا
اما ان يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى
ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير لا يكون معه المقدار وذلك لان الحجم
لا يزداد به ثم قال بل عنى العدد اى بل عنى به لا انه العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال
الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار
وفى التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها
يكون فى الحيز الواحد ويستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشى من لوازمها اذ لا
يختلف الحكم ولا بشى من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا
تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفى والاثبات بل بنى الامر
على التجويز واقول عدم الامتياز فى الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان
النقط التى هى اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تمايز فى الوضع
وتختلف احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات
والحق فى ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا
وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى

فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى فلذلك حكم الشيخ بارتفاع العدد وعلى سبيل التجويز
قوله وان كان لكثرة منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات
حتى كان الحجم فى كل جهة فكان جسم **ش** هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين واراد ان يكون
من كثرة مساوية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء الى بعض فى الجهات الثلث حتى يصير المولف طويلا
عريضا عميقا فيكون جسما وقوله كان حجم فى كل جهة فكان جسم اى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم
وانما قال ذلك لان الحجم لا يطلق الا على المتصل فى الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له
مقدار ما مانع لان يدخل فيه اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغى ان يضمر فى المتن لفظة وذلك
ان يقال وامكنت الاضافات منها ومن غيرها فى جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت
من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس لى به الاضمار احتياج
لان الهاء فى قوله وامكنت الاضافات منها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى الاحاد التى يعود
اليها الضمير فى قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات بينها فى الجهات
لان يعرض اولا التاليف للكثرة الاولى فى جهة ثم يحتاج التاليف فى الجهات الاخر الى غير
تلك الكثرة وقال الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان
النسب بين الحجم الحاصل من الكثرة المساوية وبين المولف من غير المساوية فى جميع الجهات
وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم فى كل جهة فان النسبة انما يكون بعد
صيرورتها جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى البعض كما ذكرنا
انه واعلم ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفى فى مناقضة القائلين بان كل جسم متالف
مما لا يتناهى وذلك لان الجسم الذى يتالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان
ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى حجم الذى
احاده غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر **ش** هذا تالى لقوله ان كان لكثرة متناهية

متناهیا حجم الی قوله فكان جسم والجمیع متصلة شرطیة وذهب الفاضل الشارح الی ان قولنا فكان
جسم كان نسبة حجمه الی حجم الذی احاد الی قوله متناهی القدر قضیة واحدة موضوعها الجسم
ومحمولها قضیة اخری هی قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهی القدر ولفظة كان رابطة والمجموع
تال للمقدم المذكور والاظهر ما ذكرنا. وتقریر الكلام ان یقال ان كان حجم الاجزاء المتناهیة
ازید من حجم واحد منها وحصل من تالیفها الی الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الی جسم اخر
متناهی القدر مؤلف من اجزاء غیر متناهیة نسبة شیء متناهی القدر الی شیء متناهی القدر
واعلم انه لم یعتبر النسبة بین المؤلف من الاجزاء المتناهیة وبین سائر الاجسام الا بعد ان
صیره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بین ما لا یكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا

قوله لكن ازدیاد الحجم بسبب ازدیاد التالیف في البطل فیكون نسبة الاحاد المتناهیة الی الاحاد
الغیر المتناهیة نسبة متناه الی متناه. وقد اختلف فی هذا الاستثناء فبعض بالی المتصلة المذكورة
یرید به انتاج نقیض المقدم وصورة القیاس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا یتناهی لكان حجم المؤلف
من عدد متناهی من جملة ما لا یتناهی اما ازید من حجم الواحد او لیس بازید منه والتالی باطل لانه لا یعقد
زیادة المقدار والاول ایضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناهی
الی الجهات الثلث الی حجم الجسم المؤلف مما لا یتناهی نسبة متناه الی متناه لكنها كنسبة الاجزاء
الی الاجزاء فنسبة متناه الی متناه كنسبة متناه الی غیر متناه. وقد اختلف فی فلیس الاول حقا
واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا یتناهی **تنبیه** الیس اذا وجب

النظر ان الجسم لا یجوز ان یكون مؤلفا من مفاصل غیر متناهیة وانه لیس یجب ان یكون لكل
جسم مفاصل متناهیة الی ما لا ینفصل فقد اوجب امكان وجود جسم لیس لامتداده مفاصل
اقول لما اوجب امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزی سواء كانت متناهیة او غیر متناهیة
ثبت ان جمیع الانقسامات الممكنة لیست حاصلة فی الجسم المفرد بل ثبت ان جمیع الانقسامات
الممكنة لیست حاصلة بعض الاجسام غیر منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فی هذا الفصل

نماه ینبهنا لعدم الاحتیاج فیه الی برهان زاید علی ما تقدم وانما اورد القضیة الاولی مهملة وهی
ان الجسم لا یجوز ان یكون مؤلفا ولم یقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فی الفصل الكائن هو ان
الاجسام المتناهیة الاقدار لا یجوز ان تكون مؤلفة مما لا یتناهی فقط ولو جاز وجود جسم غیر
متناهی القدر لجاز وقوع مفاصل غیر متناهیة فیه فلما لم یبین امتناع وجوده بعد لم یحكم بذلك هنا
ولم یحكم ایضا حاصرا بالسلب لتوهم كذب القضیة فاهملها ویستصحب الحكم بعد بیان امتناع وجود جسم غیر
متناهی القدر هنا قال الفاضل الشارح انه قال فی القضیة الاولی لا یجوز ان یكون الذی هو لی
هو. قولنا لا یجب ان لا یكون وفی الثانیة لیس یجب ان یكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء
غیر متناهیة ممتنع ان یكون ومن المتناهی یمكن ان لا یكون فلا جرم حكم فی الاولی بالامتناع وفی
الثانیة بالامكان العام اقول انه لم یقل فی الثانیة لا یجب تركب الجسم من اجزاء متناهیة مطلقا
بل قال لا یجب تركبه من الاجزاء المتناهیة التی لا تتجزی ویدل علیه قوله الی ما لا ینفصل فقد بان
امتناع تركبه منها فكان الواجب اذن ان یقول فی هذا القسم ایضا یجب ان لا یكون والصواب
ان یقال انه لما قال فی الفصل الكائن ومن الناس من یكاد یقول بهذا التالیف فجاء قال و
من الناس من یجوز هذا التالیف ثم لما ابطله اورد ههنا نقیض ذلك وهو الحكم بانه لا یجوز
ولما قال فی الفصل الاول من الناس من یظن ان كل جسم ذو مفاصل ای یزعم انه یجب
فلما ابطل اورد ههنا نقیضه وهو الحكم بانه لا یجب وبالجملة فالقضیة الاولی مهملة حاصرة والثانیة
جزئیة لان قوله لیس یجب ان یكون لكل جسم فی قوة قولنا لیس یجب ان یكون لبعض الاجسام
ولذلك جعل اللازم منهما جزئیا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك مكنه بحسب عرضه
ههنا وذكر الفاضل الشارح علیه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التی لا تتناهی
بالفعل یقتضی الحكم بوجود جسم لا یكون لامتداده مفاصل علی سبیل الوجوب فلم قال الشیخ بعد
اوجب امكان وجود جسم ولم یقل فقد اوجب وجود جسم فاجاب عنه بان هذا الامكان
یحتمل ان یكون عاما والعام ان كان خاصا فقوله صحیح وذلك لان الممتنع هو حصول جمیع الانقسامات

اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عدم
المفاصل لا لمانع خارجي كالفلك اول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مجردا عن
الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان **قوله** بل هو في نفسه كما هو عند الحس :.
الحس يحكم باتصال الجسم وانتفاء المفاصل على ما ذهب اليه الفرقان امر عقلي غير محسوس فلما
بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب
ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما
في البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب :. اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال
ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع
المفاصل لا تخرج عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق
او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني
ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم **تذنيب** الشيء اذا لم يكن ما يتألف من اجزاء لا
يقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية و
هذا الباب لا يليق تحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي يورده :. لما ابطل احتمالين
من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار هنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان
يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية ولا يقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب
الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان
المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على
عدم قوله وهذا الباب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان
اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي يورده اي في هذا الكتاب وفي
بعض النسخ القدر الذي اوردناه. **تنبيه** انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير
قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان :.

تكامل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير نهاية ولزم من
منا الصو[..]ن الكمية القائمة بالجسم الطبيعي الذي هو الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في
ي ذلك [..] واحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام
ن انتهى[..] التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
ز العقا[..]دير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال
صل [..]ها الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة
ان الحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها
ن الما[..] زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتنبيه
ه مولف[..] ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك
عته و[..]ضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف
ازوم من [..]ث الثلاث معا رة لما هي حدود بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على
صوره التي تقدم [..] قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا :. المقصود من هذا الفصل بيان
نصال فان الاتصال بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول
العدمه سطح والخط والثخن اسم للحشو ما بين السطوح والامام الذي يقابله رقة القوام فالثخن
ول بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من
عارة ثم والمراد هنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة ليس لا بقياس
صال طو هو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق
متصال الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل
ودها صورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
ع الحا الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة ليس بقياس الى غيره وهو ايضا لمعنيين احدهما
هو السطوح النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم

غير القابل للاتصال والانفصال فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين ∴ يريد بالمتصل بذاته
ههنا الصورة الجسمية وهي التي شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يفرض فيها الجسم التعليمي
فهي ذلك الامتداد الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على
ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في السماع فصل في ان المقادير اعراض
بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل
المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله
الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد المتصل بالذات
لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال
بقوله فهو لا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال
بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال
بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا بالطاري
كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هو بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشيء
قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه **قوله** فاذن قوة هذا القبول غير وجود
المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته ∴ قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متقابلان
فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي
للاتصال ظاهر والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما بين فهو شيء غير الاتصال قابل
للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئاته الشكل التابع
لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان
الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن
قوة هذا القبول غير وجود المقبول بعينه قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام

بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم بحسب ان يكون
للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار [illegible]
الشيخ مقدارا لجسما متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي ليطابق ذكر المتصل والبحث على ما هو فصل [illegible]
التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل ويح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كم [illegible]
ثخانة واما قدم البحث لانه اعرف فان العاملين بأجمعهم يعرفون ثخانة الجسم ولا يعرفون وجه بل [illegible]
وبعدم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الذي المتصل اعني الجسم التعليمي عرض في
الجسم الطبيعي قائم وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل [illegible]
[illegible] وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم [illegible]
[illegible] هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور الى الا[ن]
لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كون ذلك كمه وشاكل الا
امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كن ما ليس من احا
ثخانة والاتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم [illegible] الى غير النهاية
ان الجسمية لمغايرة لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرة لها لم يمكن اراده ∴ لما ابطل احتما
[ل] في موضوع اعني جوهريته او صحة في [illegible] وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئا من سائر ما يوجب
والجسم التعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي به يحصل جوهريته **قوله** وانه قد يعرض له هو نفسه
والانفكاك ∴ الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظ البرهان
[illegible] الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال الحكم فرضا
لذاته اعني الوهمي ولاجل ذلك قيد ولها مدد البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال
انه حصل الحكم حرزا عن ان بعض الاجسام من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل
للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم قال المع[...]
واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر **قوله** واعلم ان المنفصل لا يسمى حركة

يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه
وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واشار الى انه لا يمكن الا
بهذه النسخة لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل
وليس محله الاتصال فلا بد من شيء آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه
ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال ليس
الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا
حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء آخر هو الهيولى واقول في هذا
الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محلا قابلا كالملكات
والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد اقتضى محله وهو
الذي من شأنه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في
كلامه هو ان حال الانفصال بالفعل في الاحتياج لكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل
للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل
له فقط انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده. قوله وتلك القوة لغير ما هو
ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا اذ المتصل بذاته ما دام موجود الذات موجود اتصال واحد معين ثم اذا طرأ الانفصال
زال ذلك الاتصال الواحد المعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص
ومتصلان آخران بجسميهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود
مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه قوة الانفصال
الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته هو الهيولى وملخص هذا البرهان ان يقول لما
ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا صح قبول الانفصال

حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست قابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها
اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال هو يقوى على قبول الانفصال وهو الذي
وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان
يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما
وهو الجسم كما ذهب اليه اوهام المتكلمين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون
في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما اصلا بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضمام
شيء متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه
متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يثبتون ان كون الجسم
متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفادة من الصورة
لوقوفه على احوال الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكر الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ولحوجها الى مادة
توجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة
الاولى واحوجها الى مادة اخرى وينتهي الى غير ذلك من الشبهة وذلك لان المادة الموجودة
في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تتصف بهما عند تعاقب الصور
والفاضل الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى هي ان الهيولى على تقدير ثبوتها
ان كانت متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا
لم يكن هي بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذن كانت صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول الجسمية
المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مسلمة على اقسام متحيزة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول

في الغير لا يجب ان يكون منحصرا في الانفراد بل ربما يتحقق بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه
صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك و
الفصل وليس كل جسم فيما احسب كذلك ∴ هذا هو الوهم وتقريره ان حال الحكم باستلزام الطبيعة
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي
وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والفصل بالفعل كالفلك
وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب الوهم **قوله** فان خطر ببالك
فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ∴ هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو
بتذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها الامتدادية
عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون كل ذي حجم تحت طرفيه عن الملاقاة
واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود
او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولتحليلها فيما لا يتعلق بهذا المعنى بكون بعضها
فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث
هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان
يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون ذا احد
وحدة موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة
الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما مر ولا شك انه من حيث هو طبيعة شيء واحد
في نفسه مغاير لسائر الطبائع **قوله** وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه ∴
وذلك لان الشيء الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة
معا فان اختلف فقد اختلف لكونه ماخوذا مع امور بعض الاختلاف **قوله** واذا عرفت
في بعض احوالها حاجتها الى ما تتقوم فيه عرفت ان طبيعتها غير مستغنية عما تتقوم فيه ولو كانت

طبيعتها طبيعة ما تتقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة ∴ اي اذا صار بعض
احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها
محتاجة الى قابل تتقوم تلك الطبيعة فيه عرفت ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت
ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية
محصلة تختلف بالخارجيات عنها دون الفصول ∴ قد تبين ان الطبيعة تكون باعتبارات
جنسا وباعتبارها نوعا فهذه الطبيعة الماخوذة ليست جنسا لانها ليست بمقومة على ما يضاف
اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرها مما هي
اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بما ينضاف معنى العموم
اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجيات دون الفصول
مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس
كالحيوان مثلا تكون مقتضيا في بعض الصور الشيء كالضحك وهو محصلة تتصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
في سائر الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما
كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره ومن سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون
الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه
بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت
شيئا اقتضته مع جميع الخارجات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية
غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليه
ودخل في وجوده المحصل فان اقتضت مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم تقتضه مع غيره
لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية
طبيعة واحدة فان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها
والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وما نص بالوجود الذي تقتضي

الواجب وتجرده عن المادة وفي الممكن لا يقتضي ذلك وما نبا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات
في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب
عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية
فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الحاصلة في النوعية
على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل
لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون الطبيعة الجسمية مقتضية لشي في بعض الصور دون
غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار الطالب وتخيل مراعاة ما ذكرناه فلا فائدة في
التطويل بالاعادة. وهم وتنبيه او لعلك تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل
للانفصال البتة ذاته انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي
يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها: فقد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة
واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم
المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض
القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط على الاطلاق
بل انما هي مؤلفة من بسائط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسائط انما
يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة
المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد قال الشيخ ابو البركات البغدادي مثل هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح
ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث
من طبيعيات الشفا انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات

الخمسة المذكورة في كتاب اوقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر
اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب بعينه هو مذهب مثبتي الاجزاء
الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان
الحجة المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس
بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك ولهذا كانت الحجة المذكورة في اثبات
الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط غير
قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة
المذكورة متعذرا فهذا الوهم مؤيد المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ
هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا فحل فان خطر ببالك فاعلم ان القسمة
الفرضية والوهمية او الواقعة باختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او
مضافين كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية ما
تكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال
الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين: هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو مع عبارة الشيخ
المذكور في طباع تلك البسائط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت
شيئا واحدا غير مختلف فاجزاء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة تقتضي ما تقتضيه سائر الاجزاء
وما تقتضيه الكل وما تقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها
ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن
قبول ذلك بسبب شي يعارضه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به في الفلك

انما المقصود بهما سوا امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها
المطلقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة الفرضية والتي باختلاف
عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم
التي باختلاف العرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين
اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره
وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجمع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه
تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما خرج منها مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلفة فيما يقتضيه
وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك
لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه
الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون
حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين
قوله اللهم الا ان يقال بمانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زائل: هذا ما اشير اليه
من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد
مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزائلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه
جواب لسؤال مبهم تقديره اليس جرم الفلك متصلا عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفكا عن
العنصر ولا تجوزون انفصال اجزائه منه واتصالها بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم
الامتداد فلم لا يجوز مثل ذلك في البسائط المذكورة فقال انما ذهب الى ذلك لمانع
وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط متشابهة الطباع فاذن لا مانع لها
من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل هذا القائل اراد ان لازما طبيعيا

كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه: معناه
ان كل نوع مادي مسلم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد
اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه
وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم كلي نافع في
العلوم الطبيعية قد انجر الكلام الى ان ذكرها شارح هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح
بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك
سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموا من كون البسائط متساوية في الطبع واعترض
ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور
متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف
بسبب الموانع ممكن وايراد هذا اعتراض اخر يجري مجرى هذين تنبيه وكل نوع يحتمل
ان يكون له اشخاص كثيرة فتعاين عن ذلك عائق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة
ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة بعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد لذلك
النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة للاشخاص ذلك النوع والعائق عنه
امر لازم طبيعي: هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي
وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه ان يكون حاشية فاثبت في المتن سهوا او
ذلك لانه تقرير المسألة المذكورة ومعناه ظ قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما
ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة واذن لا يحصل منها شخص الا واحدا ولا يكون
واذن يكون شخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان
كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فلزم الخلف وفي مصدر هذا
التقسيم نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عنيت بالماهية غير

بما اصطلحوا عليه تذنيب ليس قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار او الصورة
الجرمية من حيث هي صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة فيه فيكون ذلك هيولاها
وشيا هو في نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له فاعرفها ولا تستبعد ان لا تحصل في بعض
الاشياء قال الفاضل الشارح يقول لها لقدر معين دون ما هو اكبر او اصغر منه ∴ يريد
بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع
على اثبات الهيولى واذا لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاء منتشاة فتندمج او يتحلل
بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم
مستبعد جدا فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها
وكون المقادير اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها
فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى
الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يعارنها
بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن
الفلك بقوله ان لا يتخصص في بعض الاشياء وقد يوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة كل مركب يكون
هيولاه وان كانت جسما اشارة يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد في ملا
او خلا ان جاز وجوده الى غير النهاية ∴ هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد
في العلم الطبيعي وهي مبدا لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات تحدد الجهات كما سياتي بعد
وهي الخاصة بالطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني
المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا وقد
دل قوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احد المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح

لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك
عن التناهي والتشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطن
في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثامن من سابعة الهيات الشفا
انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل
لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر
ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا لمادتها فتكون
مقارنة وغير مقارنة وهذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على
اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية
والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول
ذراعا والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا ايضا على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا
ومعنى ان تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد منها المشتمل على تلك الزيادات
غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه
نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب
الفرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية فاذن الزيادات التي يمكن
ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى النهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط
الاول المنصف فثبت ان مجرد الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير
متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثال موجودا في الزائد اختار الشيخ المثال الذي لا ينافي حصول الزائد الثالثة
انه يجوز ان يعرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية

فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يعرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد بعد اخذه وجب جميع الزيادات التي دونه
موجودة فيه ويرجع الى المتن بقوله انما قد الخلاء في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان
الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح عليه ان يقال لو ثبت وجوده
لكان متناهيا قوله والا لمن الجائز ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدا واحد
لا يزال البعد بينهما يتزايد، هو بيان المقدمة الاولى، وقوله ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد
يتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية، وقوله ومن الجائز ان يفرض
فيما بعد الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يعرض
بغير نهاية اشارة الى الثالثة، وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليها قد توجد
في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها وقوله وانه زيادات الممكن
يمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من
زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد ويبين هذه القضية بقوله والا لكان
امكان وقوع الابعاد اول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات الممكن متعلقا بما
جعله مقدمة رابعة اي وانه زيادات الممكن اذا اخذت معا فانها ايضا تكون موجودة
مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا الفاء جوابا لتلك اللام ويكون تقدير الكلام
لان كل واحدة من الزيادات وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد
بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح
لا يكون للام التعليل في قوله ولان متعلق ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب
البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او
لا يكون والتالي باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر

او لا يوجد فالاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو خلف والثاني يقتضي ان لا يكون
هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة في بعد و
متى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه حاصل في بعد فاذن وجب
ان يعرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين
حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال
وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهي قوله لما كان كل واحد من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه بالدليل
وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان استمر البرهان والا فسقط والقول انه لم
يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون
كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله
وانه زيادات الممكن غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره المذكور ونظمه
البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه فليس كذلك
لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود
بعد يشتمل على جميع الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا
فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان الحجة
الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على
تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد آخر
وح فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا لاجل
معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود
من جملة غير المحدود والذي في الشرح يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد

محصورة مساوية من جملة الابعاد الغير المتناهية التي فرضناها موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين
الامتدادين محدودا اي الزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم ش اي اذا كان لا يمكن الابعاد
الى غير نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه قوله وهناك
ينقطع لا محالة الامتدادان ولا يبعدان بعده ش اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب
انقطاعهما قوله والا لامكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود
وذلك مح ش اي ان لم ينقطع الامتدادان بعد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد
ويح يوجد ثلاثة بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها
وهو مع قوله وهو ذلك المحدود اي ما يمكن هو ذلك المحدود ويجب الغرض الاول قال
فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع
الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله
فتعين ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا نهاية محصورا بين حاصرين هذا خلف ش ومعناه ظاهر قال فان
قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي الامتداد
اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو اخر الابعاد فاذن الكلام
مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المط فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد
غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما
متناهيين فيكون باطلا وذلك لانا نقول اما ان يكون بعد يشتمل على جميع الزيادات
او لا يكون فان كان فيجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان بعد فوقه لما كان
هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم
يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه

والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون اخر الابعاد او لو لم يكن اخر الابعاد لكان فوقه بعد اخر
ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور
مؤكد لهذه الحجة اول هذا القسم الاخر الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع مقدمة غير واضحة
اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون فيه وقد ذكر به الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى هي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد اخر كانت
هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت موجودة
فيه هذا انقطاعا فيكونا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون ويح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظ
ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان ذلك
البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان
فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع
الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده
ان ما في المقدمة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول
جميع الزيادات في بعد منها لعدم حصول كل زيادة في بعد يعارض هذه المقدمة واضحة
اللزوم بخلاف تلك وثبتي الالتباس فيها لكون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا
في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع واما تقريبا كلام الفاضل الشارح لانه
بذل المجهود فيه قوله وقد يبين استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة
او لا يستعان ولكننا نذكر منها ما ذكرنا ش اي الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة
يخرج من مركزها قطر موازيا لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم

ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها العطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة
فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير مساو من احدى
جهته دون الاخرى على ما بين منه بعد ان ينفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه ويبان
اسباع يتساويهما لا اسباع كون الجزء مساويا للكل واسباع التفاوت في الجهة التي تتناهى فيها
لعرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب يسامتهما في الجهة التي كانا غير متساويين فيها ويما
مشهور ان **قوله** فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه السطح اعني في
الوجود • يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم السطح
للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان السطح وان قيل في
تعريفه انه ما احاطه حد او حدود ولكنه اذا حقق كان ما سمه من الكيفيات المختصة بالكميات
والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من السطح هو هيئة بسبب تحيطه نهاية واحدة او
اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن التي التناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي
فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث ماهيته
لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود
لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخ اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد
بنفسه عن نفسه او بلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موثر فيه او يلزمه بسبب
الحامل والامور التي تكتنف الحامل ∴ قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم
الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا
ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان
لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما يستحيل ان يكون
علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واول كلام الشيخ مشعر بان

الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها
عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم
والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد
… ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان ترتيب القسمة وحذف … الاقسام
… مطابق لمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
… تشابهت الاجسام
… وفي …
… وكان الجزء المفروض من مقدار ما
… فهو ان يكون السطح قد لزم الامتداد عن … حتى وقد …
… من النواحي بالفصل والوصل … فصل والوصل …
… قد بين تشابه مقدار القسم يلزم التساوي … منها بعض دون ذلك
… انما كان بسبب الفصل والوصل … ات المقادير …
… ذلك وبالجملة بسبب انفعالات … لا يقال ان …
… وانما قال … عن … اختلف
… ات التناهي والسطح … فاعل لا …
… جزء مفروض من الامتداد … لم يكن …
… واحدا …
… كش …

بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم الخ فى القسم الاول لجميع الوجوه العائد الى الفاعل والى القابل جميعا
وفى هذا القسم بالوجوه العائده الى القابل فقط **قوله** فبقى ان يشاركه من الحامل :. اى لما ظهر فساد القسمين
المذكورين تعين كون هذا القسم حقا وجد فى بعض النسخ بعده فالهيولى اذن شريك فى وجود ما لا بد منه
للصوره فى وجودها منه كالساقى والسطل وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصوره
الجسميه فى وجودها وتشخصها الى الهيولى لا فى ماهيتها فاذن هى لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
وهم واشاده او لعلك تقول وهذا ايضا يلزمك فى الاشياء الاخر فان الجزء المفروض من الفلك
ليس له شكل الفلك مع انك تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد :.
هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثه المذكوره فى الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا
يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد
لما كانت له طبيعة واحده وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعه واحدا فيلزم منه ان يكون شكل
الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله
مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذى هو فى الجزء والكل واحد فاذ جوزتم اختلاف
الشكل فى الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور بقوله وهذا
ايضا اشاره الى قوله فى الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كلية
ونبه بقوله الاشياء الاخر على ان هذا الاشكال ليس فى الفلك وحده بل فى جميع البسائط اذ تخالف
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها فى توسط الاجرام وعدم الجزء المفروض
لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون بجزئه لاحد الاسباب المذكوره فان
وجب تعدد بالسبب ولما كان العرض اعم الاسباب خصه بالذكر **قوله** فنقول لك :. يريد ان فى
من الصورتين ما يقتضى لزوم الحكم المذكور فى احدهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له
ماده قد عرض له بسببها الكليه والجزئيه وقابل اوجب حصول المقدار والشكل فيهما قصرا كلا و
منع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يعرض جزءا له بعد مثل ذلك لا شيء له ان يكون الجزء كالكل

وان فاعل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا القسم معارضا لجميع العوارض المادية لبساطة
والتركب وقبول الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفعلا عن الفعل والغير فاعل فرع على هو
علته فى الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم اللفظة قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ
...زم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثانى ...
فى عوارضها على ان كل واحد منها بحاله ثم ...
بان ال... العوا... المذكو...
تشابه الجزء والكل
واحد ببيان امكان الاختلافات العا...
مما لا يحمله الناظر الا على سو فهم قائله ...
خاصه مما قررنا فلا فائده فى ايرادها **قو...**
امكان المقدار الجسمانى فالمطالب نفسه من...
الانفعال وقد بانت استحالته فهذا :. ...
الامتداد الجسمانى بسبب فاعل مبان ...
وعلى وجه المادة من ...
من غير هيولاه فالمطلوب ...
من بعض والاتصال ...
يحصل الاختلا...
...ن فيه

... والسطحات
... به والعرض بين
... ان يلزم ...
... الطلل والكثير ...
مقدار ما يوجد ...
... ن بان ...
... لا بان ...
... وذلك

... اللا ...
... عن ...
... العرض ...
... بعض ...

ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر
عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما في مجراه. قوله
ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه تلك الجسمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن
جرمها فلما وجب لها ذلك وجب ايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا للكل لكونه
جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل. ش يعني ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت
لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة المخصصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له
عن نفس هيولاه ولا عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم للمبدأ
المغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات
نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي في
غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك
الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى
ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالعرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب
ذلك لكونه جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة النوعية للهيولى الامتداد
المعين والشكل المعين اوجب ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل شيئا منهما لكونه جزءا حادثا
بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول
مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونه فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون لجزء صورة الكل بعد
حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون
هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي قوله فقدانه عن عارض
ومانع وبسبب معارضة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ويحددها. ش اي فقدان الحال للفلك عن عارض
وهو معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الاخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول
الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب معارضة المادة

القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة معها لطريان الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد
لم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم يصر كلا وغير كل بحسب
ذلك الغرض لا من نفسها لا من علة ولا من معارضة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا معينا مما يختلف فيه
حتى نفس الكلية فليس يمكن ان يقال ههنا لجزئيتها ان غيرها يستحق بحسب امكان وجوده ما او لصلوح موضوع
لحرفا سابقا ثم مع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة. ش يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية
والجزئية اصلا فضلا عما لزمهما لان نفس طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس
هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا
لم يصر كلا وغير كل بحسب ذلك الغرض لا من نفسها ولا من علة ولا من معارضة قابل وهي الاصح
وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من معارضة قابل وتقديره لم يصر كلا وغير كل بحسب الغرض
المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا
يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لجزئيتها شيء من غيرها يعني من الفاعل ثم
قال بحسب امكان وجوده ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او لصلوح
موضوع يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وحده بهما مثال للفلك
فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم مع ذلك الحقوق
ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد
ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت المادة مخالفة في الكلية والجزئية وح
ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تخالف فيهما من غير احتياج
الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى بان تكون
كلا منه قلت فلكن تقدمها في الوجود سببا في المتفرد عن المادة والجواب ان المادة هي منشأ
الاختلاف فهي تخالف بذاتها ويختلف غيرها من الصور والاعراض المادية بها كالزمان الذي

بعض المتقدم والمتأخر لذاته وبعض الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سياتي بيانه ولذلك احتاج
الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل اعني قابلية الوضع من قبل
اقتران الصورة الجسمية به: يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يعرضه ذاتها بل انما يستفيده
من الصورة الجسمية وهذه مسئلة مبني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية
وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات
وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال
الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول و
المعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع ويعني به انها هي التي تفيد
بعض الهيولى ويعينها على ما سياتي بعد **قوله** ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد
ذاته ذا حجم: اي ولو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون
منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد
ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للحجم هذا خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه
منقطع منتهى الاشارة: وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما في جميع الجهات على الاطلاق
فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم ويريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى الاشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدي من المشير
وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك
الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة هو
ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة ممتدة اليه ولا بحيازه يكون
مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة
ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة: اي ذلك المقطع لا يخ اما ان

لم ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين و
كان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم
يحمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذا للاشارة لم يبق الا اثنان
فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما او نقطة او خطا او
سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كون احد هذه الاشياء يبين
من تصورها مباينها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون
محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا
لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها
وتمم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى تنبيه **تنبيه** فلو فرضنا هيولى بلا صورة فكانت
بلا وضع ثم لحقها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص: يريد بيان امتناع الصورة في
الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره
انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع لكان لا يخ اما
ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان تحصل فلا يخ اما ان تحصل في
جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل
والثالث ايضا باطل لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم
يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع المواضع كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما
ان كانت حاصلة قبل ان لحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان وهما ايضا محالان
مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيريهما وبين الفرق بينهما
وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله** فليس يمكن ان يقال

ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك فامكن ان يقال لو كانت في صورة توجب لها وضعا
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض ❁ هذا بيان امتناع القسم الاول والذي منه وبين نظيره اما
بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن هنا لان الهيولى قبل الصورة ما كانت غير متعلقة بالموضع
الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان
لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله
فامكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان تكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا
هناك كجزء من الهواء مثلا كان في موضعه الطبيعي فان صورة الهوائية توجب لمادته وضعا هناك
او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهيولى ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع
الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزء بسبب ولحقت صورة الماء
بمادتها هناك فحصل الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع
اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة
لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور
قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض فامكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه بل
يخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقها تخصص اقرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع كجزء من الهواء قسرا ما فيكون موضعه الطبيعي مخصصا بسبب
موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي كليا مما كان موضعا لهذا القاسر ما وهو هواء
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة ❁ وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان يحصل
الاولوية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق منه وبين نظيره في الوجود اما بيان
الامتناع فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع الى بعضها الصورة التي تلحقها

هي اذن تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها
وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي يكون لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا التقسيم بهذا القيد لئلا يقال
الصورة النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل
صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول
الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره تقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله فامكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو
المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في
الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود
الصورة المائية فيه واما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل يقصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع
المائي الى الموضع الاول فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى
قوله بسبب لحوق الصورة الجسمية حال وجوده وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما
الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع مطلقا والثاني الوضع السابق وهو مخصص الموضع
الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا لانا جعلناها مجردة الى الفرق منهما ولما بطل
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى لا يجوز الا على سبيل
البدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة واعلم ان فائدة ايراد الطريق سد
باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول
صورة جديدة في الهيولى والثاني يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصيصه باحد
المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة ثم ان اجيب بان المخصص وهو الوضع السابق
حاصل ثمة وغير حاصل هنا عورض بان الصورة اللاحقة للجديدة تقتضي الحصول في احد

اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو
الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا انما يقتضي
تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من
كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى
الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي
وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون
كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور
ليست كذلك فظهر الفرق اول هذا الاشكال براسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما
شكه بجواز اتصاف الهيولى في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها
باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف
الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة كانت باعتبار حالة الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون
وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما
ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح
بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان
يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات
على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة
ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة

اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى
قد لاح ايضا عن صور اخر ... يريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام
انواعا واعلم ان ملتبث الخلو بجانب المقارنة بمعنى لا يخلو انها تقارن ولما كانت الهيولى لا
يقارن هذه الصور بعينها بل تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة
ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت فاوجز واستعمل مهملة تدل على نسبة مع
الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية
غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من
ان تكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة او بعسر او
مع صورة توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية ... اي وكيف يحكم بخلو الهيولى
منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتئام والتشكل التابع
لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو
اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم
للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل بعضها ولا يمكن ان
بعضها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان القابل لا يكون
فاعلا لما يقبله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى
والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لهما لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع
الاجسام ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور المتعلقة بها كسهولة قبول
الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من
غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص
او وضع خاص معين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها ... الجسم يمتنع ان يخلو
عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسمية

بعضي ان يكون في مكان او وضع غير معينين ثم ان كل جسم يجب ان يخصص بمكان او
وضع معينين لبعضهما طبيعة على ما يجيء في النمط الثاني فاذن لا بد لكل جسم مما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص معينين وذلك لصور غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم
يتعرض للمكان وحصل الوضع في مسالة لئلا يقصر الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده
في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار اثارها فالمقتضية
للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره ويكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحتمل كونها مغايرة لتلك الاعراض ان يكون الحكم
بحيث يبقى اينا مع غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام
مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولزوجه الى مكانه الطبيعي وضغطه
الطبيعي بان عند جموده او اصعاده بالقسر او تكثفه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا
كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا
الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف
استعدادات في موادها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف فواعلها
في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور و
الجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومبادئها وامتناع تحصل الحكم منفكا عن
تلك المبادي وسائر الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم
بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان تنسب اليها تحصل الاجسام انواعا
وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان
الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان جميع الصور لو
فرضت للفلك لكانت لازمة اتصالا لا محالة ويكون لزومها اما لجسمية او لا يكون حالا فيها
او لا يكون محلا لها او لا لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لا يكون محلا

ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور والفصاحة العناصر لا
يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
المقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدا العدم يجوز
ان يكون عدميا والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور في تلك الفلك غير معقول
لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المخصصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور
لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال
الجسمية لازمة لصورة الفلك وح يسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير
واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل فاعلا واما جعل بعض
صور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية اما الاينية فظاهر
واما الباقية فعلى ما بين في مواضعها فالامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها
المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور
والا لم يكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور
مصادر للاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك
في سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير
لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها ان يقوم الجسمية
بل من شرطها ان يقوم الهيولى وهذه الصور يقومها من غير دور على ما سياتي بيانه و
عن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط يختلف اليه فهذه
الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين شرط
الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وهكذا في البواقي وهذا حل تلك الشكوك
على قواعد الشيخ من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا
وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف
احواله الى عنايات واحوال سنية من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل

قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير
منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها
مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام
يصلح جوابا عن سوال يذكر على دليلين تقدما اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للقابل والزم بانه
للقابل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار و
الشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل
ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل
صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هاهنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات
والاختصاصات هي الامور السابقة المعدة للامور اللاحقة قوله لا يمكن ايضا وجودا اي بل
حتى تتعين صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى القابل في الوجود
دون الماهية والشاكلة المذكورة هو مشابهة المقدار والشكل لا مشابهة الكل والجزء فان الجزء
والكل لا يجب ان يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله
اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معنيات اي الى مخصصات وذلك
انها لا تحتاج الى علل الماهية والجسمية بل تحتاج الى علل تتعدد بتعددها واقتضائها عن العناصر
الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول احوال مختلفة من خارج لان
سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي
يكون وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل يندر
وجودها بالنسبة باضافتها الى سائر العلل علل الاتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة
من خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة

والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما
القابل فهو علة قابلية قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى • قال الفاضل الشارح
كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان لا يكون
للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
سببا لحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السوال المذكور
اولا ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا قديم يفيض وجود الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم
بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان الهيولى مفتقرة
في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة الة او واسطة لمتمم اخر يتمم الهيولى بها مطلقا
او تكون شريكة لمتمم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة
ولا الصورة تتجرد عن الهيولى وليس احدهما اولى بان يكون معانا به الاخر من الاخر بعكسه
بل يكون سببا خارجا عنهما يقيم كل واحد مع الاخر وبالاخر •• يريد بيان كيفية تعلق الهيولى
بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك
الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس
او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلثة
اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل
تكون الة وواسطة للعلة فيخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد
وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى واقول اللازم عند المحقق لا يقتضيه الا العلة
الموجبة ويكون اما بينهما ومن معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث

بعضی تلك العلة تعلقا ما لكل واحد بالآخر على ما سياتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة
موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما
بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما
ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم
وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون يكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن
علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا
استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه
فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب
الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني
وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل
ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط بعضه بشيء غير المتلازمين
ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث
يتعلق كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ
قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة
فوائد منها انه لما قال في ان تقوم لتعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة لتعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات
المعلول لا كالباري تع والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة
حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات

فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما
فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة
في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة
فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان
يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان
ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في
تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة
المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا احتياجها
عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية تعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة
مفتقرة الى حجة لان الذي ذكر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة
وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما
تاثير في الآخر بل يكونان متضائفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار
من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين والاول واما تلازم المتضائفين فسنبين
انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر فباطل واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القابل لا يقتضي الاحتياج
في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا
تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة
واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول
يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الخ
اشارة الى القسمين الاخيرين مع التنبيه الى يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما

وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون كل محتاج
من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان
عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى
بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى
القسم الآخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما آخر ينبّه على ما هو الحق في ذلك وقسمة
لذلك القسم الى قسمه قال ثم ههنا شكان لنقضان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله
الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في
الوجود لكنه ان اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر
فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم
يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا على التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة
وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول مواطنة الجمهور وقد مر الاشارة
الى فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين
ينافي التلازم بينهما **اشارة** اما الصورة التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها
علل مطلقة للوجود والواحد المستبقى لها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لابد في
اشتمال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل
اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدث جسمان آخران واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما
صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية
فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون

عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام
العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم بطل بما ذكر
قال بل لابد في اشتمال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم **قوله** وههنا سر آخر اي السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات
غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق ينحفظ وجود الهيولى عنه لا بانفراده
بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها
الى الصورة ثم ان الصورة قد تتقدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث
هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث
خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن
ان يكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد
بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا
بالعدد دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى علة
واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة تزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
فتأدى الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشارة** يجب ان تعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا اريد ان بين
ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا زوالها
او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان
يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الكا

ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثامنة من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
وهي اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو
مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل
المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب
ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والذي يشكل اقول المعية يطلق على المتلازمين
اللذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية و
الشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم اليها في الوجود و
كوجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في
الموضعين ليس بمعنى واحد فلعل الذي هو كذلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث انا قد بينا
ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسم
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما
مع الشيء او يكون متقدما عليه فيجب ان التناهي والشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها
ولقائل ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار
لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم كالجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزء له
فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط
في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون

علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة
والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض هذا ما عندي في هذه المقدمة
اقول وجه هذا البيان يتضمن تاخر الشكل عن ماهية الصورة وقد ذكرنا ان الصورة من حيث
الماهية لا تتعلق بالتناهي والشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتاخر
عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والشكل غير متاخرين عن
الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا
في هذا الموضع قال الرابع ان التناهي والشكل من توابع المادة وقد تقرر ما مر ثم قال و
اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والشكل وهما اما متقدمان
على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع
الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة
علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال ولقائل
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي
قد ابطلتم هو كون الصورة علة مطلقة قائمة بعينها في كونها شريكة العلة اقول قدم ان الصورة
انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث
كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون
صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى
المعينة كما مر ويمتنع ان يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها
فهي سابقة على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تقرير المتن قوله

ولو كانت سببا لبرائها مطلقا لسبقتها بالوجود ومعناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى أولا وفيه إشارة إلى ما ذكرنا وهو أن السابقة بالوجود هي المستحقة **قوله** ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها سابقة بوجودها على الهيولى **ه** ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة والأشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعها سابقة بالوجود أيضا على الهيولى لأن السابق على السابق سابق **قوله** حتى تكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى **ه** وفي بعض النسخ حتى تكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى **ه** ومعناه على الرواية الأولى ظ وعلى الرواية الثانية أن علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فإن العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف ترى النسخ مبنيا على علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فإن كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الآخر عنها **قوله** على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وإن كانت أيضا ليس من أحوالها المعلولة لماهيتها فإن اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود **ه** قال الفاضل الشارح اعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة إلى هذه الإشارة التي ها هنا فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله إلى ما بعده فإنه يتم منهج الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في أثناء الحجة لغوا أما التفسير فهو أن المراد من قوله على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فإن المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشيء علة لوجود شيء وتكون حقيقة تلك العلة تقتضي أن تصير حالة في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى وتكون أيضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله

وإن كان أيضا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فإن اللوازم المعلولة قسمان فالمراد منه أن الهيولى وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة إلا أنه لا يجب أن تكون مباينة عن ذات الصورة لأن المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه أقول إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة الذي يزول مع بقاء الهيولى وليس أيضا مراده بقوله فإن اللوازم المعلولة قسمان أن المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره أيضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل في الوجود وذلك لأنه قال في الشفاء في الفصل الرابع عن مقالة الإلهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز أن تكون بعض أسباب وجود الشيء إنما تكون عنه وجود شيء تكون مقارنة بالذات وبعض أسباب وجود الشيء إنما تكون عنه وجود شيء مباين لذاته فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه أنه أراد بقوله فإن اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي وأراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود أن البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها ها هنا لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام إنما يصلح جوابا عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو أن يقال الصورة إذا كانت حالة في الهيولى والحال يحتاج إلى المحل فالصورة محتاجة إلى الهيولى فيستحيل أن تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فقال لهذا المستدل لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم إنه يجب حلولها في الهيولى لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى بل

بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي ضرورتها حالة فيها
او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى وكون اقتضائها لثبوت هذا الحكم لنفسها
مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة
الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال
ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى
لكانت لا شك التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى تكون بعد ذلك
عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له هاهنا اذا كانت الهيولى
محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدالة على انها ليست معلولة للصورة بل
يكفيك ان تقول الحال يحتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما
توقع هذا الاعتراض هاهنا ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى
تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام لا يناسب ما
ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو
قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع جميع علل ما يشخصها ووجودها
او يشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة
المتحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود يحصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواية جميعا اشار
قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع
فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن
لا يتأخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن ان يحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا
تشخصت بوجودها تشخصت بما يقارن وجودها فكيف يتبين على ما يقارن وجودها واما
اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع

انها غير معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لو قدرنا تقدم الصورة
بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزوم منه محال آخر وذلك هو المحال
الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ
استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه
لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية
ومقارنا للوجود ولذلك لزم للعلة وليس الامر هاهنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة
لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته
على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون
معلولا لعلة تكون الماهية جزءا منها او شريكها كما ذهبنا اليه هاهنا فيكون معنى كلامه و
انه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول
مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون
غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود
الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللازم
المعلول قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من
هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة
متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسألة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي والتشكل
من الامور التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بها او معها قال الفاضل الشارح
معناه ما مر في المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر
في المقدمة الرابعة **قوله** فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه تتم الصورة الثابتة
بتتمة وجودها للهيولى وهذا ايضا فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق وهذا اوان الكلف وقد نبه بقوله ما به تتم وجود الصورة ان التناهي و

والشكل كانا مما به تتم وجود الصورة لا اما بهما فهما غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة
جاز بهما انه والباقي ظاهر **وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في
ان تسوى للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب
انا لم نعن بكونها محتاجا اليها في ان تسوى للصورة وجود بل عنينا بالاجمال انها محتاج
اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا احتاج الى الكلام المنفصل
قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا تسوى لها
وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة
الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان يكون علة للشيء بل قد يكون و
قد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول اتقول بان
الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لانه يلزم من القول كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى
الهيولى لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطل حكمك السابق واقول انه يذهب
الى ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث
متشخصة متحصلة في الخارج تكون متاخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها
وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نعن بكونها محتاجا اليها ان تسوى للصورة وجود
اي لم نقل هي العلة الموجبة للصورة ولا انها العلة القابلة لتشخصها وتحصلها بل عنينا
بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه اي عنينا ان الصورة تحتاج
الى الهيولى في وجود التناهي والتشكل الذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة
لكون الهيولى قابلة لهما فادن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة المتصفة
بذلك الشيء من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا
الى الكلام المنفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلنا

اشارة انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم
تبق المادة موجودة فتعقب البدل متمم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان
يقول ويتمم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقامت لان الذي
يقوم فيتمم يتقدم بتوامه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة
يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هي
متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة
او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثالث من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها
وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي
يمكن زوالها عن المادة ليست متاخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة
الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا
عنها لم تبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشيء الذي عقيب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة متمم للمادة اي حافظ لوجود المادة
بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة
بذلك البدل صدق ان يقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان الشيء ما لم يوجد
لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى متممة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك
متممة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة متممة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل
ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى
ولما كان كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك اخر
وهو ان قوله فتعقب البدل متمم للمادة لا محالة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم

لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين
او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار اخر ليكون بدلا لما مضى ثم
لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا ان تعقب البدل لا يجب
ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء والبرهان
والاول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس
لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود
الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان
استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما
لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد
منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلة ولم يجعل الهيولى من حيث
هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة
فلا يمكن ان تصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الذي اورده الشارح فمنحل بما ذكرنا
مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك
الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من
حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث
هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله لم لا يلزم ان يكون هذه
الاعراض صورا فقد دل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط
وهذا سهو منه وتوهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي
هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا
لا انها اقامت اجساما متحصلة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت

بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان تعقب البدل لا يجب ان
يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بصحيح لما ذكره لان الذي ذكره لم يقتض الا كون تعقب
الالوان مقيما للجسم المتشخص بالالوان وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصور **اشارة** ليس يمكن ان
يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر
وعلى نفسه ه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب
وهو ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اما بالاخر او مع الاخر
فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا انما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر
لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع ايضا اليه ولفظ الكتاب ظ وهذا القسم هو الذي
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** ولا يجوز ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز
ان يقوم كل واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل واحد منهما ما شرط ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه ه وهذا هو الذي
يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة
التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات
كل واحد من الشيئين اللذين يوجد مع الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك
الاخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن
الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول
بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور
المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنسوبين الى علة واحدة اذا لم
يكن منهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون منهما تلازم عقلي لم يكن منهما الا مصاحبة اتفاقية
فقط واعترض الفاضل الشارح بان المتضايفين اثنان اذا كان كل واحد منهما

فيما عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم
الا اعادة الدعوى وسد الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في
ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد
الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت
الى الاخرى لتأخرت عنها ولا تكونان معا ولزم من احتياج الاخرى اليها الدور
فان قلتم هذا اللازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات
مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده
مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج
الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى لرفع الالتباس واما المتضايفان فليس كل واحد
منهما غنيا عن الآخر قاطبة هذا الناقص ولا الاحتياج منهما دائرا لازما بل هما ذاتان
افادت شيئا ثالثا كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا
فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا
ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث جملتان كل واحدة
منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة
الاولى فظن ان الاحتياج منهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم منهما
على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي
تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية علية معناها وجوب تعليلهما معا
وحال الهيولى والصورة ليست هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من
غير دور وكالة من وجه وهو كون الصورة اقدم دائما من الهيولى وانما لم يكن تعليلهما تعلق
المتضايفين لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين كلاهما ولذلك احتج مع تبدل الصورة
التي وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان المتضايف يعرض لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع

المضاف المشهور **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا تكونان في درجة العلية والمعية سواء • قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق فيه
لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا ابطل القسم الآخر
ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة او آلة او واسطة
او شريكة للعلة وقد ابطل منها القسمين ونفى واحد وهو كونها شريكة للعلة **قوله** والصورة
في الفاسدة الكائنة تقدم ما صح ان يطلب كيف هو • انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر
لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم
هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية والتقدم على
الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة وانها من تلك الحيثية مستتمة الوجود
كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان تكون الهيولى
توجد عن سبب اصل وعن معين يعقب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى • لما ابطل
الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل
واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك
الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه المستتم الوجود
المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها
بالقوة فان الصورة لا تفيد الا بقية الوجود المستفاد وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم
الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعادت المحالات المذكورة
وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره • واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعاقب الصور
وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها وهو بعينه السبب
الاصل في اقامة الهيولى المستتمة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين
هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة

واقول انها ليست بكافية في تعقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء فان
العلة المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور
كما ذكره هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه والى
احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتجدد بها ما يجب من العدد والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصور ينبغي ان
يحمل عليها باسرها ويكون سبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل
المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن
معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بسبب الصور فيكون فاعل المسبب هو السبب
ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة
فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هو صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستتم
الوجود على ما مر فان الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى كما تشاركه
الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يحالها من الاحوال المتوقعة

قوله ويتشخص بها الصورة ويتشخص هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه كلام غير هذا
المحل: قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير
الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة
يتشخص بالاخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخر و
لقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر موقوف على انضمام ذات كل
واحد منهما الى ذات الاخر موقوف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود

وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام
الموجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص
الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى
فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من
حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي
هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن مع هذه الصورة فاذن
تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني
ان ذات الهيولى هو جهة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص بل قد
قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها
من حيث هي قابلة للتشخص تصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي
الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ومتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص
الصورة يكون بالهيولى المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصور المطلقة
ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل
الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوجد بلا شرط
الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوجد بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج
والعقل والذي يذهب معهما والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال
انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران
عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية
من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرفع الاخر
برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل يحققه وهو

ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا ارتفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس
اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما
امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع
العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما. لما ثبت ان التلازم بين
الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه
شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم او التاخر اولى من الاخر وهذا الشك
لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب
ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة
مما يوجد بهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب**
يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارق صورته في عدم الصورة بهذه الحالة
الجسم الذي لا تفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في عدم الصورة حال العنصريات
ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى مثل ما كان اما ان يكون من الجانبين على السوا
وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه
هو الهيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولى او واسطة
واله او جزء علة والاول باطل لما مر فبقي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى
قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شيء واحد وهو انا
بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة لو زالت وجب ان
تعدم بدل وبعقب البدل مسلم لا وجودها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان
القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول

وتتفاوت الحال فيهما ايضا في شيء اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات
لازم لذاتها مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة
المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيط
وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه. الكتاب المفصل الثا
الذات ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع اخر من
غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له
بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذو وضع لا جزء له والصورة
الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر والجسم التعليمي يستلزم
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير
بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت
مباحث الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم
ينتهي هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي
وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكونه لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء
الشيء انما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلثة وانتهاء
الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه
ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط
فهو امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه
المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية
الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية
لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به يتناهى الجسم واقول

البحث يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاذه وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما
يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثالث له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث
فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان
نهاية مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث ثبوت جسميته بل من حيث يلزمه
التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر مدخل في كونه جسما ولذلك قد يمكن
توهما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم امتناع ما يتصورونه • قال الفاضل الشارح
مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما
حين تصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم
ونحتاج في معرفة ماهيته عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصورنا قبل معرفتهما
ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون تصور الشيء غير مقتضي
لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه
ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة
والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاءه الوجودية وان كانت الاولى بالعكس محمولة
على الاخرى فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته
والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فبقي البحث انهما
ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون
كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فتبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان التي ما تتقوم بجزئه العقلي
وبجزئه الوجودي معا تتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم
لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاول فظاهر واما الاخير فلما سنذكره وهو ان السطح

لا يدخل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم
الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له ويناقض
لما قدمنا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متاخر عن المعروض فكيف يكون
عروض النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة
عن السطح يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا
للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية
من المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك
ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقته فكيف شاع له ان يجعل
اضافة العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض لمعروضه فان تلك الاضافة لا
تعقل الا بعد العروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب
واما جعله مما نحن فيه وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع
فانما ثم يعرض لها الاضافة باعتبارين نزيل مثل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير
اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة لما تعرض عند الحركة والخط
كمحيط الدائرة قد يوجد ولا نقطة • يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف اولا الالفاظ التي استعملها
في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع
الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز
المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين
هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرض الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها
نقطتان لا تتحركان تسميان قطبان والقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدوائر على سطح الكرة الذي

يتأدى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما
يوصفان بالكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة **قوله** واما الكرة فعندما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما او ما يعرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود النقطة في الشكل وسائر
ما لا يتناهى فانه لا وسط له ولا سائر مفاصل الاجزاء المقادير الابعد وقوع ما ليس بواجب
فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتأتى ان يعرض
فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتأتى قسمته فيها اه يريد ان الدائرة
لا يتصور مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض
فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة
بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود النقطة في شكلها فان موضع النقطة في الشكلين متعين
بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض
او الفرض كما ذكره مرارا قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقط حاصل
في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود
قبل هذه الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة
بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام واذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا خلط فرض و
الفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها
شيء لم يلزمها شيء مما ذكر وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف وللنصف
منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها من سائر اجزاء الخط الا انها ممتازة بالفرض ولا يرتفع

بان يقول انها لازمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ **قوله** وانت تعلم
من هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل
واما الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بتحركها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو
للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه
وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها اه افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب
في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شيء غير حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما يتأتى لك تامل ان الابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل
وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منتح وان ذلك لها لا للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور و
الاعراض اه يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا ونتيجة
المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها
بالمقادير ولينبه على الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف له غير منتح عنه
مذكر للاستقراء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي في مبادي التعلم ه وبامثاله فان من
توقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء فكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا نبه على ان الهيولى وسائر الصور والاعراض
لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك
في ان عظمين يجتمعان مما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي
كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع
الواقع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام
ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض
حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض
بحيث يرتفع الامتياز الوضعي لمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي

ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية و
تارة متفارقة وتارة متباعدة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تتسع ما بينها اجساما محدودة
القدر وتارة لا اعظم وتارة لا اصغر بين ان الاجسام الغير المتلاقية كان لها اوضاعا مختلفة
كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لمقدار ما ولمقدار ما يقع فيها اختلافا فاقدرنا فان كان بينها خلاء غير
اجسام والممكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لاشي محض وان كان لا جسم
يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لاشي محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد في جميع
الجهات من شانه ان تشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني
بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما والاول هو التعريف للخلاء
الذي يكون من الاجسام وهو الذي يسمى بعدا منظورا ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل
في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها لتقدير الخلاء الواقع
بينها فان اللاشي المحض لا يمكن ان يقدر بشي اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي
ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء
عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما
كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان لا ابعاد
الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لنزاع هو بعد صرف واذا سلكت الاجسام في حركاتها
نحي عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد منظور فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين
وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احديهما ان البعد
المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما بين في باب اثبات الهيولى والثانية ان ابعاد الجسمية لا
تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا انضاف الاولى الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك

بقوله فلا وجود لنزاع هو بعد صرف واذا انضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل
ينحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء ينحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا منظورا من
شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في حركاتها
نحي عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد منظور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء
وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تبين قبله **اشارة** ولعلنا بعد نحن
مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة في مثل قولنا تحرك كذا الى جهة كذا ودون جهة كذا و
من المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يتحرك مع الاشارة
نحو لاشي فتبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاتيني
على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما يستحق نهايات الامتدادات
قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان
والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها
بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها
وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهة ذو وضع ما وكذا الاشارة يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس
الاول من القياسين المذكورين في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له
ثم بين بهذا القياس ايضا ان الصغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يناسب
القصدين فان المشار في نفس الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان ما يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فلنطلب ان وضعها
في امتداد او مأخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما نالتها الاشارة ثم
هي اما ان يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك

الى ما نفرض لها او ب الى ان متى المتحرك فلم يثبت لم يحل اما ان يقال انه متحرك بعد الى
الجهة او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم فان كان يتحرك
بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم فان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة
فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة ما للحركة فبحث
الان ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك
ونعرف احوال الحركات الطبيعية: ثم مهد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان
من الواجب تقديم بيان الهلية على بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها
على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه طرف الامتداد غير منقسم
وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد
نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظ ولقائل ان يقول انه
قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد
وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها
فغير حاصرة لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى
ما لا ينقسم في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المط والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم
لا محالة يكون اما عن جهة واما الى جهة ويعود السؤال الاول ولا يجوز ان يكون جهة
الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو ظ فاذن القسمة حاصرة **وهم وتنبيه** ولقائل
ان يقول ليس من شرط مالية الحركة ان يوجد بعد تحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد البياض بعد فان اختلج ببالك وهمك فاعلم ان الامرين منهما فرق وايضا
فاما تشكك به غير ضائر في الغرض اما الاول فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ما
هو حتى يحصل ذاته بالحركة بل ما هو حتى يبلغه او الذي يقربه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام
الحركة حالا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كانت تحصل

بالحركة لها وجود فان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود معقول لا وضع له وذلك عرضا
على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما سلف هذا الشق من الكلام: الوهم هو شك في كبرى احد
القياسين اللذين اثبتا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود فاذن
ينقض عليه الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال
المتحرك في الان لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني
التزام الشك لان الشك غير قادح في المط وذلك لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة تكون
موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا لاثبات كون الجهة موجودة ذات وضع
وهذا جواب جدلي غير برهاني ولذلك قال على ان الحق هو الفرق:

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما تتقدم عليها وتحددها
وهو اجسامها الاولى والى ما لا تتقدم عليها بل تحصل فيها وهو اجسامها الثانية

اشارة

اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا يتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلننفذ عما يكون بالفرض واما
الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك: ثم مهد اثبات جسم محدد الجهات محيط بالاجسام ذوات
الجهة فيقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر ببعضه ويقوم بعضها
على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين قام بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا
الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب
الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف القدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك
على هذا النسق وهذا اما عبارة ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما

ان لم يعتبر ذلك فان الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة. قال الفاضل الشارح الحكيم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة. اقول وهذا اصح ثم قال
محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطة والخطة والسطحة
ان سميناها حدا جهة او مثل عدد الخطة والسطحة ان لم يعتبر النقطة مثلا المثلث جهاته ثلاث
اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع
المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف لسطح ولنرجع الى المقصود
فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به
وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فيصير ما كان قدامه خلفه
وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالعرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله
من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل العرض هو ان يصير الجانب
القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا القدام والخلف و
الاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالعرض ان جعل
الاعتبار بالراس والقدم فان قاما متحاذيين على طرفي قطر للارض يقتضي ان يكون ما يلي
راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله
اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك
يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر
الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وفسر ايضا قوله وما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه حركة

يسارا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم
يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالعرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله
فيما يشبه فسر قوله وما يشبه ذلك بالفلك على وجه التشبيه المذكور يوسط بما يشبه قدامه وما
يقابله خلفه واحد فطبيعية علوه والآخر سفله وذلك مما لا يتصور فيه فائدة. ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات
الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنقذ عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط
قوله ثم من البين ان تعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل
جهة مخالفة لجهة اخرى من غيره فيجب اذن ان يتعين بشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسما او جسمانيا
والمحدد الواحد من حيث هو ذلك فانما يتعين منه حد واحد ان القرب وهو ما يليه واما حد امتداد
يحصل جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالمحدد
اذن اما ان يتعين بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما ان يتعين بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والآخر
محاطا به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي امتداد بالقرب
الذي يحدد باحاطته والبعد الذي يحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء و
اذا كان على الوجه الآخر يحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد عنه ليس
يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يتعين منه في محاذاة دون اخرى
ممكنة الا المانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة فيكون جسمانيا ويدور الكلام عند فرضه و
اعتبار وضعه لمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما هو بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق
بل من حيث هو كال ما يوجب ليحدد من متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا لا يحدد به الا القرب ولم يحدد ما يقابله
تقرير البرهان مع محاذاته ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتقابلتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلاء كان او ملاء واما في شيء مختلف والاول يجب
لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها وكون الحدود فيها بالفرض

وغير متناهية ويكون الجسمين بالطبع واشبه بحسب فاذن التناهي وهو ان يكون ذلك التعيين لشيء
مختلف خارج متشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما
جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون محددا
اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو
واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد فله جهتان متمايزتان وذلك لوجوب تناهيه
حتم وكذلك الثاني بالطبع فانهما انحطاط فالامتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد
من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
واذ بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين
ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان المحدد بجسمين لابد اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما
بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده
كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد من محيطه
وهو مركزه وهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر
وهو ان يكون بالمباينة فقط لوجهين احدهما ان يكون كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا
القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد
يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الابعاد
الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فاذن الوقوع في كل جهة و
على كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا يجب
ان يكون جسما ثابتا ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد
معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فيتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت
ان تحدد الجهة بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي جهة شئت بل من حيث الاحاطة

وهي الحال الوجه ليتحدد بين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات
الجهات **اشارة** كل جسم من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي
يتحدد الجهة له لا به لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة
موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له تقدم
في رتبة الوجود على هذا بعلية او على ضرب آخر ه يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد
الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز عليها تلك الحركة وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي
فلا يخ اما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك
والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه
بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذو جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم
لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل
يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك
التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده
وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة
والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها
فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما تقدمه او على ما لا يتأخر عنه
مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان
ان الصورة ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع
فهذا ما في الكتاب وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة
الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي الجهة و
الجهة انما تتحدد به لكفانا قال الفاضل في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه فلان
الجهات لا تتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى

اثبات المحدد وهو لتمايز الجهات بالطبع لا لاشياء بها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي
الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص
ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة
يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة
فاعلة لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم
لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث
ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يحكم الشيخ
بهما باحد القسمين واقتصر على ذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخرها عن وجود الاجسام
ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الالتي مما ذكره
في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء
مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه
والمتأخر عن الشيء يمكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه
كون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا لغيره وهو محال **تذنيب** فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات
اما على الاطلاق محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره او ان
كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات
وكونه غير ذي جهة ببيان سائر احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي المكان ويماسه بذلك السطح
والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلثة جامعة والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة
تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه

الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس انتصابا واذا تقرر هذا فنقول
الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم
الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة
فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارين جميعا واذ
تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق
ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة
ومحاطا لغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لما بينا ان المحدد
لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان
كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة معا. لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم
ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما
يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة
وقد بنى الامر على التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما مثل الآخر ومحيطه وان كان الحق في
نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له
موضع على ما عرفته وذلك لان المحاط الذي له موضع يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره
فان محدد موضعه مقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص به واما بعد
تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون
قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم
يصرح به واما قوله وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود فيقول يتحدد بالاول موضعه
فبناها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة

الى اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان الوضع
الثاني بحسب الاشارة الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون المعنى المعين لمقولة الاين
فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب
الشك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب وحصول
المحاط في المحدد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما
على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما اقدم انما يستند الى ما هو اقدم
لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس الا اقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته
وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا لجهات العناصر لان
النار مثلا اما ان يطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في
حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال و
لاجل هذين الشكين شكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط اطلق
اولى كما ذهب الشيخ اليه واما انا فلمنع هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم
المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي
ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا
فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء
كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما في العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي هو مكان
النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز على حيز النار
ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي
يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على

الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان
للتقسيم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم يتحدد بالاعظم موضع المحاط
الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك
على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني
ثانيا في المعنى **قوله** ويكون الاول انما يحق له ان يكون متقدما في رتبة الابداع اه اي خليق
بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه وبين المبدأ الاول
اقل مما بين سائر الاجسام وبينه واقصى ما يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدده مكانه ولا يلزم
من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امتناع الخلاء لذاته على ما سيذكره في النمط
السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان
قطعا ولا بالعلية لما سيأتي فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع
وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة قال ويكون متشابها لئلا يتبعه وضع ما
يعرض له اجزاء تكون متقدمة اه المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او
متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي
امتياز تلك الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو
بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء بعضها الى بعض و
جميعها الى المركز وهي الى الجهة الوضع نسبة متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص الاقرب بجهة والابعد بغير جهة القرب وبعده اختلاف
اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في
الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي
طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبائع اه يريد بيان حال البسائط من الاجسام ولكن

قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
فههنا ان يقال انها مبدأ اول لحركة ما تكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ
المبدأ الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدأ الحركة والسكون بل مع انضياف شرطين هما
عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد بما تكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي
الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما تكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية
فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه لكن لا اولا بل انما تكون مبادي باستخدام الطبائع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا تخرجها عن كونها مبدأ اول لانه بمنزلة الة لها
ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها
بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم
المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس
الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع
وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم
لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر
بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس يتحرك
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تغاير الطبع
الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يراد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و
ح تخصص المعنى المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا على
نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ

التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد
يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض والحيثيتان متغايرتان العاشر قول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف
للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا الا ان الافعال
الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد يكون افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكر في
هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله وليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء
مختلفة لكل واحد منها قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فانه يقال هذا القائل البسيط
بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة و
الاشكال وسائر ما لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في
وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من
كل نوع شيئا ما على ما سيأتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس
منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع
عن ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا تقتضي الاشياء غير مختلفة هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط طبيعته
واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف وقال الفاضل الشارح هذا الحكم ليس بيقين لهما
لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط
العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا تصدر عن الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع
المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة
ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم
اذا خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين

فاذن في طباعه مبدا استيجاب ذلك: يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان في
طبيعته ما يقتضي ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو
الشكل يساويه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه
او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا
تتناول الكيفيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان
التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كما تاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق مما
يقتضيه الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المط اثباتها وفي بعض
النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع مهنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة الذي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه
يكون الحكم جليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو
كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو من مقتضيات الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس
مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع مهنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في
طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي ذلك
العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا
فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب
غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة تخص
كل واحد منها بعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين

وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع
الجسم شيء هو مبدا استيجاب الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا استيجاب ذلك
ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين
ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر
ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا الاستيجاب كان
في جميع الاحوال يستوجبهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له
مكان واحد: لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع
في التفصيل وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا
مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك و
السبب الذي يقتضي بجزئه المتمكن يقتضي بجزئه المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب
فلا مكان يخصه في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع والاتحاد مكان على سبيل
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب او اجل يقتضي وجود الكل حالة الابداع وهو محال ايضا
لما كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان
للبسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل
امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق
او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء الى امكنتها الى جهة واحدة كالماء والارض مثلا
غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء معا كالغالبة بحسب طلب جهة المكان او لا يكون فالمركب
بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب مطلقا
ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب
بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا غالب فيه لا على الاطلاق ولا مع الغير

بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان
الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالكرة التي يجذبها قطع متساوية من المقناطيس
عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه ان الجسمين المساويين من
النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان
ويتقاومان بالضرورة فهناك فالوقوف في مكان المركب انما يكون اذا تساوت المجاذبات
عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخرى كان يجب ان يقول منه لا عنه
تحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل
واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكان فله مكان
واحد واما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون الشكل الذي
يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة ولما فرغ عن بيان تحصيل
المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي
لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد
في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات
والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث المركبات اليق فان قيل ان كانت
الاشكال المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة
لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم
على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى
الجسمية المشتركة فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي معينة فمتاخرة عن
المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع ولقائل ان يقول
فاجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زالت بالقسر

وسوسها مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع عن حصول
ذلك الشيء والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت
كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا لاجل اقتضائها الشكل بل هو موكد له لو خلي و
طبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري
فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض واما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية
من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا
معينا مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا يقتضي مواضع و
اشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب
الوضع الذي هو فيه بسبب نسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين ولذلك حكمنا
بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي ترتكز فيها التداوير والكواكب من
الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول
ذلك بالقسر وبان الفرع المصور ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول
يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي
في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسائط الاجسام ما يمنعها
عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول
ان اتصال الصور الحالة ببعض البسائط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية
غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يحصل له صورة حالة نباتية او
حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يحصل في الفطرة الاولى

بعض الافلاك المستديرة صورة حاملة يتميز من ذلك الفلك كرة تختص بها هي فلك خارج المركز
او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون
ذلك بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول
متمم او متممة مصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة
على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا تقتضي كون
الحيوان مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركب مع الغير ونحن ما
ادعينا الا ان القوة الواحدة في المتشابه تفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل
في اجزاء المحل المختلفة فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل فيها ليست هي الاجزاء افرادا بل
المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل
واحد كثير الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات له ليس عدة فاعلين متشابهي الافعال **تنبيه**
الجسم له في حال حركة ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
وفي بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه
الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك
فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك
الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن
حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة
للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه
بطوء بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن نوع الكيفية وكانت الطبيعة التي
هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فيقتضي اولا

امر اشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف
اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج
عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم تقتضي بحسبه الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة الاينية يحسه الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من
الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ
اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال حركة ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا
بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما الرواية
الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس به عند
عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف فيه اشارة الى انه قابل
للشدة والضعف **تنبيه** وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول ويعود انبعاثه كابطال الحرارة العرضية التي تستحيل اليها الماء البرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما
الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه
والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه الارادي
الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عداه الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك كلون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه
كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او الحلقة الذي لا حد له يتطرق اليه الموانع بسهولة

فالرشه او بعد ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم
التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من
المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان
في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى بالعرض
كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر
يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويحس الهوا منه وهو ميله بالعرض
الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان
اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل
الطبيعي ثم ياخذ المصادمات الخارجة والطبيعة معا في افنائه قليلا قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك
وياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي
من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا باثار الضعف الباقية فيها
وتشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى ميل الطبيعي والثاني وقوله وقد يحدث فيه من خارج اشارة الى القسري
وقوله ويبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود اشارة الى امتناع اجتماع
الميلين وابطال الطبيعي للقسري وعوده عند زوال القسري كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي
صعوده وهبوطه ومثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي تحصل في الماء
تصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية مائلة الى احديهما فيسمى حرارة
ومائلة الى تلك ويسمى برودة ومائلة متوسطة منهما ولا يسمى باسميهما وذلك بحسب

تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هيهنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا
اذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر
وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة يعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة
وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند
وجود ما يضاده كالحرارة افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في
الجسم ما دام مستقرا في الحيز عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود ميل غريب كالقسر
افناؤه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي هذا ما ينبغي ان يحقق لتندفع الاشكالات
التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان
رميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين
متساويتين ممتنعا **قوله** واما يكون الميل الطبيعي لا محالة يتوجه نحو جهة ما بالطبع لما كانت
الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما نحو الفوق وهو الخفة واما نحو التحت
السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما يتضمنه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها و
جهات حركاتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما
يميل اليه بطبعه لا عنه **قوله** لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي
وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان
الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع البرحة وهو على الارض يحس
ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك
ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في
المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز
العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قوله** ولما كان الميل

الطبيعي أولى كان أمنع لجسمه عن قبول القسري فكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ. لما ذكر الميلين أعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين فأشار إلى الاختلاف الذاتي المذكور لهما بما يجري من الكلام عليه وأشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري أفتر وأبطأ إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين [illegible]

إشارة الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا وإلا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة وليتحرك مثلها في تلك المسافة آخر فيه ميل ما وممانع فبين أنه يتحركها في زمان أطول ولكن ميل ما أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زماني ذي الميل الأول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا قسرين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي الأحوال في السرعة والبطء هذا خلف. يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل إما بالطبع. وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة إلى المسافة كنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع في زمان وبحد أبطأ في زمان أطول فيكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول وبحد أبطأ مسافة أقصر فيكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة. وتبين من ذلك أن الطول في المسافة والقصر في الزمان بإزاء السرعة ومقابلهما بإزاء البطء واعلم أنه لا يمكن أن يقال إن الحركة بنفسها تستدعي تناسب الزمان والمسافة وتستدعي السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لأنا بينا أن

الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما منها فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا أصلا والحركة تنقسم إلى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطء المختلفين لما يجب الملائمة وتبعث عنها الميل بحسبهما ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة وأما غير النفسانية التي مبدؤها طبيعة أو قسر فيحتاج إلى ما يحدد حالها تلك إذ لا شعور لهما بالملائمة وغيرها في نحو ذاتهما وتحصل في غير زمان لو أمكن وإذ لم يمكن ذلك فاحتاج إلى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحددها ولا يتصور ذلك إلا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تعاوق والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لا يقع أيضا بسببه تعاوق والميل في ذاته مختلف فالتعاوق الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه أعني الحد المذكور من السرعة والبطء يكون بشيء آخر إما خارج عن المتحرك أو غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق أما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء في الرقة والغلظ وأما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية لأن ذات الشيء لا يمكن أن تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة أو النفس الثاني بما يبدأ الميل الطباعي فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوالها من الحركتين بإزاء على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وبإزاء على وجوب وجود معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام التي يجوز أن يتحرك قسرا وهو مسألتنا هذه ووجه الاستدلال في المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطء كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة والكثيرة بإزاء البطء فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما على التكافؤ أعني القلة في أحدهما بإزاء الكثرة في الأخرى وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوي

اعنی العلة باراء العلة والكثرة باراء الكثرة وادابت ذلك فلنفرض متحركا عدم المعاودة
يقطع مسافة ما فی زمان واخر مع معاودة ما يقطعها ويكون لا محالة يقطعها فی زمان مساو لزمان
عدم المعاودة ويلزم من ذلك الخلف لتساوی وجود المعاودة وعدمها الا ان يحصل حركة عدم
المعاودة لا فی زمان بل فی ان لا ينقسم وهو الصالح لامر فهذا تقرير ما صدهم فی هذا الباب
واعترض علی ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابی البركات البغدادی وغيره بما ذكر الفاضل
الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعی زمانا ما وبسبب المعاودة زمانا ما فمجموعها واحد المعاودة
ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فی جميع الاحوال انما يختلف زمان
المعاودة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا
يلزم علی ذلك الخلف ولا المحال المذكوران اقول ان كانت المعاودة بازاء حال الحركة
فی السرعة والبطوء كما ذكرنا فهذا الاعتراض غير وارد لان الحركة بنفسها منفردة عن تلك الحال
لا تستدعی زمانا ما لانها لا توجد اصلا فضلا عن ان تستدعی شيئا من وان لم تكن المعاودة بازائها
فالحركة لا تستحق زمانا معينا لانها مع كل حد من السرعة والبطوء تستحق زمانا اخر بما جاز بعضها
الازمنة المفروضة فی الطول اللهم الا ان تفرض الحركة متحددة علی وجه يكون زمانها اطول من
الازمنة المفروضة ويحصل المعاودة انضماما اطاريا عليها بعد تقدرها وتحددها وح يكون الاعتراض
واردا علی ما ذكروه ولكن يلزم منه الزام القول بالجزء الذی لا يتجزی ولنرجع الی المتن
فالدعوی المذكور فی الكتاب ان الجسم الذی لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر
والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذی هو المعاوق الداخلی مسافة ما فی
زمان اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل علی نسبة يقتضی ان يقطع فی
ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاول علی نسبة زمانی ذی الميل الاول
وعديم الميل لان مع وحدة الزمان عن ذلك المحرك مهما يكون نسبة المسافة القصيرة الی
الطويلة كنسبة الميل القوی الی الضعيف فيكون فی مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة

لان مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الی الزمان كنسبة المسافة الی المسافة فيلزم الخلف
واما الجواب بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر
المؤثر الضعيف الی اثر القوی ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوة الجسم تنقسم بانقسامه ظنا
بعض القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع عليها بل تعدم عند التجزئة وايضا
فان دل ذلك علی احتياج الحركة القسرية الی معاوق فقد دل ايضا علی احتياج الطبيعة اليه
واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون فی الاجسام الطبيعية مبدا ان متماثلان متخالفان
يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة التوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية
فی القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون فی الفلك ايضا معاوق لانه متحرك فی الجميع
والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوی الجسمانية ما يحل فی موادها وينقسم
بانقسامها وتتساوی اجزاؤها والكل فيها وهی كالصور والطبائع ومنها ما يحل فی جملة منها ولا تنقسم
بانقسام الجملة كالقوی الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف
الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجی وقد
اشترطنا فی الغرض المذكور عدم الموانع الخارجة وعن الثانی انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية
ايضا الی معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو فی
الطبيعة كالمرفوع هناك من خارجه فاذن معاوقة التوام كافية هناك واما فی القسرية فلا لان الحجة
بعينها قائمة مع فرض التساوی فی التوام واما الفلكيات فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق
تذكير يجب ان نذكر هيهنا انه ليس زمان لا ينقسم حتی يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا
يكون له نسبة الی زمان حركة ذی ميل ما ولو كان زمان لا ينقسم لما كان له الی الزمان المنقسم نسبة
كالانسبة للنقطة الی الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذی الميل فی الزمان
المنقسم لما ثبتت هذه الحجة لانها مبنية علی التناسب وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الجسم
ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا يستقل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام

اتفق له في ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يعرى من مقارنها اما
وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مخصصا بطباعها دون مكان اخرى
ليست غير ذاتها وان كانت بمعونة من ذاتها ثم لا يسكن مع اختلاف اجزائها من مكان طبيعي جزوي
يختص بها الا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا يسكن عنه وان لم يكن
استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل فلذلك يجب ان يعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه
بريئا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع
وشكل واما المحدث له فانه ان خص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان لا لاستحقاق لوجها
من طبعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفيناها عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق
لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة ه وقد تبين ان الجسم يقتضي بالطبع
موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر
استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعده ثم لما فرغ
من ذلك عاد الى ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحيث يليق بالكتاب ان يقال ليس
يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا
ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل
لفظة او لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل
جسم في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا يعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها
ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كما في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث فانتقل منها الا بسبب فاصل عما كان عليه الى موضع
او شكل حصته الشامل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي

مخصصا بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض و
حصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للتفصيل في
ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها
لا تنفك عن مكان طبيعي جزوي تختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه طبعها فلم لا يجوز ان
يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك
عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل فهذا تقرير
الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب
ماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محالا الى وضع معين وشكل معين و
يلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
مناقضا للتشكيك ولما قال كل جسم ولم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزم لجسميته ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر لان المكان ان
يمنع الشك به اكثر فانه لم يخص الجسم بمكان دون مكان الا لمرجح اما الى الجسم كاستحقاق
يوجد ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث كداع مخصص واما
الى غيرهما كاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر
عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي
يستند الى سبب غريب يندر وجوده ولا يفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل حكم
فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور
الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبدل فيها من طباعه الا لمانع واذا كانت هذه الحال
في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ه احوال الجسم
لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل
وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلة تقتضيها وتلك الاحوال قابلة

للتبدل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت باقية
عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنهما
باعتبار طبعه فامكن ان تزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدأ
ميل بالطبع للجهة المذكورة. واعلم ان حصول طبقات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب
لعلل تقتضيها الاصول وانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها
الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب
زواله عنه ممكن وهذا اصل معتمد في نفسه ومبني عليه ما يتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات
ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون
شيء من ذلك واجبا له فهي لعلة والنقلة عنها جائزة. فالميل في طباعها واجب و
ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل
مستدير **ش** يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض
لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال
اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي
تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والحجة ان الوضع انما يعرض
من ما شرحت فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة
فالميل في طباعها واجب هو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جرم بسيط
يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد فوجود مبدأ
الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم
يتعرض لذلك في هذا الموضع ويشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد
ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس

هذه العكسة الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال
ثم اضاف الى هذه القضية الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه
في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول
لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي ثبوت حصول الاحتراق
فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا
بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي
يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه
صحة الحركة عليه لزم صحة حركة بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها
واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها ينحل بما بحث من الاصول المذكورة
واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب الذات الذي يكفي في هذا المطلب لان مع ذلك
الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل
بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود
الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع
ذاتي من الحركة المستديرة. وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة
في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان مستقيمان وواحد
مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من
سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى الحركة او المتحرك بسيط فهذا حكم بوجه العقل
وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجدنا متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص
بالاجمال وحكم بان المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الانواع
لامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن

ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبة اما الى شي من خارج واما الى
شي من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما يحدد جملته ووضعه محدد من خارج محيط
بقي ان يكون بحسب جسم من داخل :: يعني به ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المستدل بانه ما هي
هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون عند
ساكن :: تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
محدد الجهات ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق • و
كذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق بل بشرط ان يخلو عن شي من الحركة او البطين
او المركز اما ادا او اجماعا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات
متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات
فاذن لا تبدل نسبة عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق
اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان و
بعد مكان لاستحقاق كل جسم مكانا يخصه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان
حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي له
بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا
المكان مكانه فزحمه بجوهر متمكن بهذا المكان بالطبع مائل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم
فكل كائن وفاسد ففيه ميل مستقيم :: يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه
مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور
المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجي بيان انها هي التي تجري بحسب العناصر وتقرير المط
ان الجسم القابل للكون يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل نوع بسيط
يقتضي مكانا خاصا بحسب طبعه النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسألة بناء هذا المط وهي في الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة ظاهرة

فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع المط مع ملازمة الوضع الطبيعي
واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسألة بان يقال الطبائع المختلفة لا تقتضي من حيث هي
مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا يخصه و
يكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المط فنقول ثم حال هذا الكائن
لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون
بل يكون في مكانه الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبعه الكائن ميلا مستقيما
الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسدة غير ما مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان واذ قد زحمه و
غلبه واخرجه من مكانه بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا
المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم
والا فكيف يخرج عنه وانما قال بجوهر متمكن بهذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن
لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه بما هو من جوهره ونوعه
فبان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان سكنت ووقفت
كون ذلك المتكون تصيير الجسم الذي ينتقل الى صورته ما يكون فقد اوجب ان يوعيه ان
يقع خارج مكانه فان الملاصق ليس هو المكان بل الجار :: الوهم هو ان يقال انكم اوجبتم
الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه
بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا
يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الجواب بان يقال الملاصق هو الذي يكون في مكان مجاور
مكان الملاصق ومجاور الشي غيره فهو لم يكن ح في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
وتحقيق ذلك ان يقال مكان الملاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة و

البيان المذكور بعينه عليها عائدا اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان
يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وهربا عنه
وقد بان ان الحاصل المحدد للجهات لا يبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه
فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يكون عن جسم يتقدم عليه او يتقدم الى جسم
يكون عنه بل ان كان له كون وفساد بعد عدم والية فلهذا اقامه لا يخرق ولا ينمى ولا
يستحيل استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدي الى فساده. اقول هذه الاشارة مشتملة على
مسئلتين احديهما جلية والثانية خفية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه
ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين
وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها
الى شيء اي بالحركة المستقيمة وهربا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو ان الجسم
الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا
مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة
انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة و
السكون بالحقيقة شيء واحد بعينه الطبيعة الواحدة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي
فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا وبقاء انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيء اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه
وقد يوجد معه اقتضاء الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة
بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الخفية فهي ان محدد الجهات
لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه

ميل مستقيم والثاني انه لا يبدأ مفارقة فيه لموضعه ولفظ الفاء في قوله وقد بان الحاصل يدل
على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل
التكون عن شيء والثانية انه لا يتقدم الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد
عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد بعد عدم والية والفائدة فيه ان الكون والفساد
قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في
هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما
بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة
الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله
لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون
والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النماء هو الازدياد
الطبيعي بالحجم بسبب دخول اجزاء شبيهة بالنوع فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل و
التكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او بعضه عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه
الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم فسره بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء
المؤدي الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائزة عليه بل لان امتناع
سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة في سائر الطبائع فاقتصر على ذلك و
اعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض والغرض من ايراد
هذه المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة
الوضعية وتبين من ذلك ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو

الكون والفساد بحسب الصور النوعية والحركة والاستحالة بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها
واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مسلم لامتناع
وجود كل واحدة من تلك دون شيء من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة
فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة
ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك **تنبيه**
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير
ومثل طعوم وروائح كثيرة. لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم
ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل هذه الاجسام
بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال
بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي
قبلنا اي العنصريات وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة
للفعل فالقوى قد مر انها مبادئ التغيرات وهي بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون
كيفيات والمراد بها الكيفيات وتهيئتها نحو الفعل هي ان يجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية تصير بها موضوعها معدا
للتأثير في شيء آخر هي مبدأ التغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية تصير بها موضوعها معدا
للتأثر عن شيء آخر هي مبدأ التغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال القدماء
في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات وتفريق
اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف
بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها
لا تدل شيء منها على ماهياتها المخصوصة فهي لا تفيد في تعريفها ما تفيد الاحساس بها وذلك هو الحق

واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا
كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا
في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير
القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة
المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما
تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة والبرودة
في بابهما بالقياس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة وانما تحدث من تأثير
الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك
لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال مشعري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبائع المفرحات
يحس استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح كثيرة ولم يقل
ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يحس تأثيرها في الذوق وفقد الروائح
بالكثرة لانها غير منحصرة **قوله** وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة. قسم الانفعال الى السريع والبطيء ليلائم ما يسلك في
الصلابة واسبابها في استنادها الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما
ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل
واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة
والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب
على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال التحث

بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما
ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شانه ان يبتل ولم
ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد فيهما ان يعرض للبحث ولذلك يامر بالسائل
ولا يشتغل بايراد التنبيهات العامية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية
يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة تقابلها
وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة و
الثاني السطح والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب
هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء السطح والثالث
المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن
الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين والصلابة
كيفيتان يكون الجسم بهما مستعد الانفعال وعدمه عن المسطح الحاضر وهذا هو الذي ذكره الشيخ
في نفس الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة
تنسبان من حيث اللامسة الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما ليتصل بما منهما عند تصور جمعهما واما الرطوبة واليبوسة
فما عرفهما لكونهما محسوستين بل ذكر معاني الفاظهما ليتميز الاشياء بينهما وبين ما يجري
مجراهما وقد صرح في الشفاء بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة
التشكل اضافية وانما انما نفسرها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشيء الذي تركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى والاستعداد للانغماز مع
وجود الحركة والسطح غير الاستعداد المنفرد عنهما فاذن يكون اللين عند الشيخ على ما اعترف

به الفاضل مجموع امور لكون الرطوبة احدها لا الرطوبة وحدها واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ
كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشيء به يمتد متصلا وتحدث من شدة امتزاج
الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلها وظاهر ان جميع
الاربعة ينسب الى الرطوبة واليبوسة وبما يقتضيان كون الشيء معدا نحو انفعال ما قوله ثم
اذا فتشت وجدت التامل وجدتها قد تعرى من جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة
والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويسخن بالقياس الى البارد واعني بهذا انك
تجد في كل باب منها اذا اعتبرت ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رائحة
ولا طعم ووجدته منسوبا الى الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال في الكيفيات
المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل
تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة
واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكغيرها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنها
جسم جسم او ينسب الى ما بين انحاء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك ما الاجسام
العنصرية قد يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان
احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن
ان يتوسط المتوسط بين لمسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا تدرك المتوسط
الذي يتوسط لها بل تحده خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا يخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج
الى متوسط وايضا قد يخلو لجميع الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت
الملموسات باوائل المحسوسات ثم التامل والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من
الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطها وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة و
اليبوسة وما يتوسطها وهو الانفعالي والباقية اما ان يخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينسب
عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي

وهي التي بها يتفاعل الأجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات
وألفاظ الكتاب ظاهرة والمراد بقوله إنما الذي لا يمكن فيها ذلك أصلا هو الفلكيات

تنبيه والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء
والبالغ في السيلان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الأرض. أراد أن يشير إلى أن العناصر
أربعة وتعيينها ولما كان لها بعد كونها أجساما طبيعية اعتبارات منها أنها أسطقسات
المركبات ومنها أنها أركان يحصل بتضادها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الأول
يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها وهذا
الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل
أبي نصر الفارابي فإنه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد
الأرض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين
أحدهما فعلية والأخرى انفعالية وبيان الحصر بانتساب الكيفيات الأربع إليها بحسب
الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان انتساب بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام
صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان المورد عنده في هذا
الموضع بيان الكلام على المسائل والأحكام التي لا تدفع لا على التعمق في البحث اقتصر
على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات وأورد الفعليين في الجسمين اللذين
بهما يشتد تضادهما من الجميع أعني النار والماء أظهر والانفعاليين في الباقيين أظهر تميز
منهما باتساق كل واحد من هذه الأربعة وبدأ بالنار فنسبه البالغ في الحرارة على كون
الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة نوعية كما مر؛ الذي لا يختلف وأشار بقوله بطبعه
إلى مصدر تلك الحرارة أعني الصورة النوعية وأورد الصفة في صيغة تدل على تساوي
طرفيها ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لما هيتها وكذلك في الثلاثة الأخرى

وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الأولين دون
الآخرين مع أن المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وإنما قال بطبعه في النار والماء
لا في الهواء والأرض لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء هي الحرارة
والبرودة ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض هي الرطوبة واليبوسة
فأزال ذلك الاشتباه ولم يحتج إليه فيهما قال وإنما اختار هذا الترتيب لأنه أراد تقديم
الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الأشرف من كل جنس على الأخس قال و
هذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيه فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة
في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة والمادة القابلة
لها وعدم الموانع حاصل ثم فالسخونة الشديدة موجودة وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير
منهم الشيخ أبو البركات من المتأخرين إلى أن الأرض أبرد من الماء لأنها أكثف وإن كان
الإحساس ببرودة الماء أكثر لنفوذه ووصوله إلى المسام والتصاقه بالأعضاء أشد كأن النار
أسخن من النحاس المذاب مع أن الإحساس به أشد وأما السيلان فإن كان هو البلة
فالمائع هو الماء لا غير وإن كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الماء لا غير وإن كان هو سهولة
التشكل فالمائع هو اللطيف غير الأرض والنار أولى به من الكل لأن الأسخن ألطف وأرق
هواء وليست سهولة التشكل لازمة للقوام واللطافة وأقول إن الشيخ يروم البناء
على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك أن أحر الأجسام في النظر الأول هو النار وأبردها هو الماء
وأشدها سيلانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من ينازعه إلا لقياس أو استدلال وذلك
بأن أحوج أعرض عنهما والطبيب القول فيه في الشفاء **قوله** والهواء بالقياس إلى النار حار
لطيف يشبه الماء أو أسخن وألطف منه. أقول لما فرغ عن تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة
وبعينها أراد أن يصفها بالكيفيات الخفية أيضا وهي نسبة حرارة الهواء وبرودة الأرض
ويبوسة النار وأما رطوبة الماء فظاهرة لكثرة دهنها وراعي الترتيب المذكور فابتدأ بذلك

بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس
الى النار ليس بحار اذ كان التابع في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يكون بالقياس الى
الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء تتشبه به اذا سخن
ولطف اي تحلل ويتشبه به بخره وتصاعده في حيزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها
بل البخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي
الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة فالتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف
وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه
لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن بعلة بردت
وهذا استدلال على برودة الارض وسقوط والعلة المسخنة هي اشعة الكواكب ثم المسخنات
السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا اخذت النار وفارقتها سخونتها يكون منها اجسام
صلبة ارضية يتولد منها السحاب الصاعق اراد اثبات برودة النار واستدل عليه بالصاعقة
فانها على ما قال هيئتها تتولد من اجسام نارية فارقتها حرارتها لاستيلاء البرودة على
جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة
المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما
ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها
وخالطت الهواء وهذا اظهر قوله في الصاعقة واذن الحاصل الشارح بان الصواعق
على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما
اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام
في معادنها **قوله** فهذه مختلفة الصور ولذلك لا تسير النار حيث يستقر فيه الهواء ولا
الهواء حيث يستقر فيه الماء اقول لما بين كيفيات هذه الاجسام اتبع منها بان صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها

بجهة اخرى فاستند اقتضاؤها للامكنة المتخالفة على ما اشار اليه الى اختلاف الصور وقوله هذا الاختلاف
في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق
الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاؤها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية
لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين
العناصر المتجاورة يكون به لكن الشيخ اقتصر منها على لمية هي صعود النار في حيز الهواء
ونزول الماء عنه وصعود الهواء من حيز الماء وهي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء
من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك
في الاطراف اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك
لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينقص معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية و
الهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط
ثقل الماء اياه بجميع اجزائه متلاقية لا لطبيعة كذبه لان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا و
العسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في حركات العناصر دون غيرها وكان من المحتمل
ان يقال حركات العناصر لا تميل الى امكنتها الطبيعية بالطبع بل بالقسر اما بجذب ما يحرك
اليها او بدفع ما يحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة
الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا
فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الاكبر من اجزاء العناصر يتحرك الى
امكنتها اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه بجميع اجزائه متلاقيا لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها
طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه

واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء
اشار الى الباقية بقوله وكذلك فى الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه
ندى من الهواء كلما نظفته الى اى حد شئت ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح ولا يكون
عن الماء الحار وهو الطف وابلغ للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى
قلل الجبال فيعرض البرد هواها فيجمد سحابا لم ينتقل اليها من موضع اخر ولا انعقد عن بخار
متصعد ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود ∴ يريد اثبات الكون والفساد فى
العناصر والاستدلال به على اشتراكها فى الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا
تقع فى زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع فى آن وتسمى فسادا وكونا جامرو
تغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع
بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض
هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد
اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة فى الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين
متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف الا بعد تكونها وسطا
اعنى لا يكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وح يكون ذلك التكون مركبا من
تكونين متقدمين والعناصر المتجاورة يقع عنها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء
والثانى بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاول ستة وهى بسائط والاربعة
الباقية مركبة من بسيطين وهى تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما
واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا هنا
بالازدواج الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو
ما ذكر مما يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثانى عكسه وكان الاول مشهورا

لكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانعقادها
بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية ملايم وعلى اجزاء هوائية انفصلت لكن فيه
لان الهواء لا يستقر فى الماء بل حدث وانفصل بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره
الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفى فى اثبات كون الهيولى مشتركة
وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الكائن على ظاهر
الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك
لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يكون من الهواء وهو المط واما ان لا يكون منه
بل اما يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء
كالشيخ ابى البركات وغيره او يترشح مما فى داخله والاول بط لان الهواء المطيف بالاناء
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا فى الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت
باقية بعد تصاعدها لفرط حرارة هوائه ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك
يلزم احد امرين اما نفاد تلك الاجزاء اذا تكرر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة
بعد اخرى فيسقط حصوله على الاناء مع كون الاناء بحالة الاولى واما تناقصها فيكون حصوله
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخى ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول
مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التى تكون فى هواء ابعد من الاناء اليه
مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من
خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى
على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبرد
واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نظفته الى اى حد شئت ودل على ذلك ان كانت برودة
الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الماء هواء ولا محالة يسيل الماء

ح ويصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريا متصلا واذ ليس كذلك
نعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الماء لصلابته لا ينكشف
ما لكثافات الغزيرة سريعا وعند الكشف تحفظ الكثيفة بطيئا فاذا الح عليه القوة المكثفة اشتد
تكثفه بما فوق ما يستعد تكثف غيره ولذلك ربما يوجد الآن في الرصاصية المسيلة على المائعات
الجامدة اسخن من تلك المائعات فالماء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المطيف والماء
لسرعة تكثفه بالكثيفة الغزيرة يحيل الهواء المطيف ظاهره عن برودة الشديدة سريعا فلا يفسد
الهواء ما دام على سطح الماء اما اذا انحى منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى الفساد والشيخ
وهو ان يقال الذي يرشح مما في داخل الماء وهو الصابط لوجوه احدها ان الذي قد يوجد
من غير ان يكون منه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي
ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح
مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون
ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاص
تكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا
وجب ان يوجد الرشح الفاضل بمعنى ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل
للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار و
هو الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون
عن الماء الحار ولما ابطل الوجهين صرح بالحق وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد
الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك
الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب ثلجا بحيث
يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال
فيضرب القر هواءها الى قوله ثم يعود ويرد بالقر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال

صاحب الصحاح برد يعني اصاب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
ح وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج
الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبرد الماء للهواء ليس باعظم من
تبرد الاراضي الجمدية ايام في صميم الشتاء بل في المواضع التي تختفي الشمس عنها ستة
اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فكان
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض
ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها
على اي شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع ايما هو عن ذلك اي شيء هو اذ لم ندع
حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند
حصول برودة ما بل انما ادعينا ان وجود الكون والفساد بمساعدة ما يقتضي
حصولهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا
هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان
شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح
في علمه بامكان وجودهما قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار اقول لما فرغ الشيخ
من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء
فظ لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة
ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي يدخل فيها الهواء
الجديد كما يشاهد من زاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يجعل مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة

قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث و
هو بين الماء والارض وهذا يبصر ورد الارض ماء فعال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية
مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها
املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما سائر
في الاجزاء الارضية البدنية المحرقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام
الذائبة بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد نجد مياها جارية تتحجر
حجارة صلبة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد جريها من منابعها و
انما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليها ولم يستانف له قولا
بل وصله من جملة الاول لانهما من ازدواج واحد ثم اخرج الطرفين من الجميع وهو كون
العناصر قابلة لان تستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة هنا غير المصطلح عليها
اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما احسنه قرره بعض اصحاب
ان هذه التغيرات المشاهدة تحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار
ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكثف بكثافة الماء ومع هذا
الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه بعض الانكار للامور المحسوسة وعلى
تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعا جسما واحدا مختلفا بحسب الكيفيات ومع ذلك
فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي لها مما دل على حدوث
صورة تستحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا
هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تسمى بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حيث يوجد
خفيف مطلق يتحرك جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق
كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء فقد ظهر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول
الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها

وعناصر تنحل المركبات اليها وذكر ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل يقتضي ان تكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها
اركان يقتضي ان تكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر
الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التنضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في
اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد
اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا اشارة الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان الاول
اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيدها بالاول لان بعض المركبات صار اركان
للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله وبالحري ان تسمى بها
عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله حيث يوجد
خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما
خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب
واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا
بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد
عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره
بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما
الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط
لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط ولا تكون تانك الحركتان متضادتين
كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسه كانت النار سابقة له الى المحيط
فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا

الاعتبار يشارك النار لكنه يخالف عنه وبالاعتبار الاول لا يرد من الخلط ما يرد على الثاني
قال الفاضل الشارح وانما قال حيث ليس بمطلق ولم يقل حيث مضاف ليكون التقسيم
حاصرا ولكون مساو للقسمين المذكورين فالحيث المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى
الآخر واعلم انه انما قال حيث مطلق كالنار ولم يقل كالنار حيث مطلق لان الاول
في بيان حصر الاركان كاف على تمام اما لو قال كالنار حيث مطلق لكان محتملا ان يكون
مع النار شيء آخر هو ايضا حيث مطلق واحتاج ح الى بيان مساواتها مثل ما ذكره الفاضل
الشارح وهو ان المكان الواحد لا يسعه جسمان بسيطان **قوله** وانه اذا تعقب جميع
الاجسام التي عندنا وجدها منسوبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه اه ابان انها التي
تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال المركبات والتحليل
على ما ذكر الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال
الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان
بالبرهان والتنبيه هو بيان انها اسطقسات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل
الشارح في مثل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعناه بيدنا نجد احساسا
بثقله ليس بقوي لان الحجر منفصول من حيز الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء
متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء
فيخرج ميلا الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان
مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما يحفظ البدن يبعد
على ما يساوي وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا ترى عن الاثر الا بالبصر ولا قاهر
هناك ولا سكون عن غيرها لان الاستعداد الحجر المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
من استعداده لقبول غيره ايضا ليس على ما يجب لان المعدن كالنحاس الشمسي وغيرها اذا احما
كما لها على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول النارية اقوى **تنبيه** هي تحلل منها

ما يحلل بامزجة يقع فيها على نسب محفوظة معدة نحو قبول محفوظة بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان وانواعها **ش** يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات
انه ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا او ذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا او ذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال
ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض
كالضحك هو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات محصلة الآثار
تصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس
وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا تحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع
على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب
الجسمية فانهما مشتركان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما تبين موجود احدي الذات
متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور محصلة والامور المحصلة في الهيولى
بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر و
الاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد
على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقسات في القلة والكثرة وبقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له
ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فذلك الاختلافات غير المتناهية هي
اسباب اختلاف المركبات فقوله ممتزج اشارة الى الاسطقسات الاربعة وقوله تحلل منها
ما يحلل اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة
بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب محفوظة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير

الاستقصات بتماس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو حلول مختلفة اشارة الى ان الاستقصات
انما تصير بهذه الاحالات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق والحكمة
تعالى لتهيئة العارضة لحصولها بحسب الكون والنحل وتنسب الى الكيفيات المختصة بالكمات و
المراد منها مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له
عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين
وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة
كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير **قوله**
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدل الكيفية و
تختلط الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يحلل عليه الجمود والسيلان والمائية
محفوظة وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بخلاف وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض
كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض ش يريد ان يبين ان الصور التي
هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى
فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما
بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث حجج
اثنتان وليه الحجة الاولى قوله وربما تبدل الكيفية وتختلط الصورة مثل ما يعرض للماء
ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يحلل عليه الجمود والسيلان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال و
قول الفاضل الشارح ان الماء لا يبقى ماء بعد زوال البرودة عنها ولا الهواء والارض

بعد زوال السيلان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم ولكن لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام التي كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه
اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدل الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما شاملا
للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بخلاف وذلك لان الثابت لا يكون
اشد ثباتا من اخر وجاز ان يكون اشد حرارة من اخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان
الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر في التقويم ان زال فقد بطل المتقوم ولا يكون ذلك
انتقاصا للصورة بل بطلانها لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته
بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية
ان زال فقد بطل الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطل
احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطل الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل
الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في ان ما الى ما يوجد
في ان اخر بحيث يكون ما يوجد في كل ان متوسطا بين ما يوجد في انين يحيطان بذلك الان
ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه سلك التجددات الى غاية ما
ومعنى التضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية
فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد والمتقوم ولا شك ان مثل هذا الحال
يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال التي تتبدل بهويته
المحل المتقوم بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا تضعف لامتناع تبدلها على
شيء واحد متقوم بكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو
وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور و
الاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات

اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله**
وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الكيفية ش
قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في
هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي تكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع
الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه بهما على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها لكنها
هي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات للهيولى
صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قوله** واذا امتزجت لم تفسد
قواها والا فلا مزاج ش قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا عجيبا
وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع
صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة
وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات فقوله فيها لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها **قوله** بل تستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها مستقلة فيها حتى تنتهي
كيفيته متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج ش يريد تحقيق ماهية المزاج
فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل
عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن معلوله
وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا على علته وان حصلا معا كان الشيء الواحد
غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وهما مح فاذن يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته
ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصور يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تنكسر الصور وتنكسر الكيفيات وهناك تستحيل العناصر

في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى تحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس
الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية
فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله بل تستحيل في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة
في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة
اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية
الخلاف لما كان هذا الحد مساويا للمزاج لان الواقع بين اسطقسات ممتزجة اذا انكسرت كيفياتها
يجب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله مستقلة
فيها اي الاستحالة تكون في حالة تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تنتهي كيفيته متوسطة
توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة
على الاطلاق وانما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة في
اجزائها اي في حد من الحدود التي لا نهاية بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في
اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء الناري
كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني على اثبات
الاستحالة والشيخ لم يبينها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء
التي ليست في معان الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة منهما وهي لا
تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل
في سائر المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم
كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم
جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي
المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها

بدائها بل تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة
في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في
المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد
بسبب الصورة المائية فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار
مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصور تفعل
في غير موادها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد
من الحرارة كما تنفعل مادة الحار من البرودة وان لم تكن هناك صورة مسخنة فان ظهر ان
الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية
وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا في الصور ولم يسخن الماء في جوهره
بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما بطن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا قد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الامعان وهي ايضا مبني على القول بالكمون فان الاجزاء النارية المخالطة
للمركبات لا تهبط عن الاثر حاصر بل تكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغوراس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون
ان الاركان الاربعة لا توجد بسائط منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر
الطبائع النوعية انما تسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها
ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان مغلوبا كامنا عنه لا على انه حدث بل
على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا
وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه
كالماء مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متباينان

فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما
دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر
فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم
وبسطه ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات
قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمى من غير وصول
نار غريبة اليه * هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة
العنيفة فيما غلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نار غريبة يمكن نفوذها في
المسخن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين فان
المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير نار وهما مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي يجعل
قوامه بالكسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالنفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه
فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام
تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا
فانه يسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المسخن في مستحصف وفي متخلخل بل يمنع الاستحصاف
نفوذا فالمسخن بالنفوذ على نسبة قوامه * وجه استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي
متخلخل في الموضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف ولو كان التسخين
بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة السهولة
بسهولة النفوذ فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** ونيل الامتلاء من مصموم مسدود
يمنع البلاغ في التسخين يمنع التفشي * وفي بعض النسخ يمنع التفشي اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به

حتى يخلف مكانه فاش تعديه مسام القارورة سدادها وفيه انها ما يوضع في فمها وهذا
استدلال ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يحث على تعذر ذلك المذهب ان يمنع
عن تسخن مائه سخنا بالغا لامتناع دخول شيء تعديه فيه الا بعد خروج شيء منه اذ التداخل
ممتنع وليس كذلك **قوله** واعتبر حال التام الصياحة • وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة
اذا ملئت ماء وشدد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد حصر واكثر
ماءها نارا ويصيح صيحة عظيمة هائلة تنفر عنها الدواب وهي من حيل المحتالين تحدث
السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا **قوله** فانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقلها
وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد
بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير
وضع على الجمد مثل برده **فهم وتنبيهها** ولعلك تقول ان النارية كامنة تبرزها
الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية • هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكمون
والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يعلق عليه الباردان
بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع
وما من الحلاوة فيه يقتضيه مما خالطه من الارض والماء حتى يظهر كمينه ولا يلزم على ذلك
استحالة **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشب الغضا
بحيلة بعينها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وكمن فاشية في جميع جرم الزجاج الذائب عند
انشقاق البحر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه عند التجمر لكان لا يسعك
ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان
هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن يبرز وقادر ثم الكلام بعد هذا طويل • نبه على فساد

هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل من خشبة الغضا فيها ما ينفصل ويبقى في ظاهر
جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها
وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان
يبصر كما كان بعد البروز يبصر اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه
وجود الابرزه الرض ولا السحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع
تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام
بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه
ما ينفصل بيانا يأتي كبيرة لكن لما كان فيما اوردنا كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا
وقد عرض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون انما تكون بكثرة الاجزاء النارية
التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا كذلك فان
قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في
الفربيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله فاقتصروا مذهبهم و
الا لزمهم ما مر **نكتة** اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما يكون لها اذا علقت
شيئا ارضيا يشتعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية شفافة لا تقع لها
ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح اخر • يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة و
البسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلها وقيدها بقوله الساترة لما
وراءها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو
انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم
تأثيرها بالضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة

للاجزاء الارضية حالى اصول الشعل وحيث تكون النار نوره من سائر اجزائها انما تكون
شفافة لا يدركها البصر فيها عدمه الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لراس
الشعلة **قوله** وربما كان انزعاجه وبحجه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل
ان يقول ان الشفيف للانتشار وخلاه لا لاستعداد الصنوبر مستحصفة بالنار أقول هذا جواب
عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصل الشعلة كان
لانتشار اجزاء النار وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها
وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء منتشرة في قاعدة المخروط
وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس فكان انزعاج
راس الشعلة وبحجه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها ومع ذلك
يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس **قوله** فيتبين من هذا ان النار البسيطة
شفافة كالهواء أقول هذا هو النتيجة لما مضى **قوله** واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها
الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفئت أقول المحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة
اعني الدخان المرتفع من الارض انما تعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية
واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء و
الارض ومخالطة البخار وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم دب الاشتعال فيه
الى آخره فرأى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب
فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن
انها طفئت وليس ذلك بطفوء **قوله** ولعل ذلك من اسباب طفوء ما اجتنا عندنا أقول وهو
خمادها التي شبيه سراج في تنور مسعر صارت النار فيه شفافة لتوقدها فان الشمعة تشتعل
ثم تنطفئ **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندما استحالة النارية هواء وانفصال
الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار كانت ان يكون انقص لانها تكون اقدر على

احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بل هواء في النار الضعيفة أقول وذلك لان النار
عند ما يكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فيستحيل هواء وينفصل الارضية عنها
دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه الحكمة غير مناسبة
بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس أقول الكلام كان في المركبات وتسببها في المزاج
وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا مناسبة من حيث تعلقه بالمزاج
والتركيب ومناسبة من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان
مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه الحكمة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض عن ايراد هذه الحكمة هو التنبيه على
ان كون النار المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع
بدأ الخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة
عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج
الانسان لتستوكره نفسه الناطقة أقول الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل
ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسائل بعد العبارة حكمة الباري تعالى
في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع
وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان ابعد عن الكمال و
جعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يحصل لقبول النفس الناطقة
فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب
المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده
ليس بموجود وفي قوله لتستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ جعل
نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى مبدئها الواحد وبسببها تستحق ان تفيض عليها

صورة او نسبتها لحفظها وكلما كانت الانكسارات اتم كانت النسبة اجل والنفس الفائضة بعيد عنها
اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ ان اعدل مزاج لنوع بان كل مزاج انما
يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث
بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واول موجد الشيء هو الموجد
لصفاته الذاتية وان فاعل السواد هو الذي جعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته
لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها
الى غيرهما واعترض ايضا على قوله وان بهاء الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان الباحث
الطبيعة شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب
فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي
اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الاجزاء الثقيلة عليها وايضا ليست الاعضاء
مما يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية
ليس مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التي هي الطف الاجزاء اللطيفة والخفيفة
فيها من البخاري فهي اول ما يتعلق النفوس به ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب
محافظة تلك الارواح وانحفاظها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحصر تلك الارواح
ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان يصير
مبدأ الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها
في افعالها المختلفة المرتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص
على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في
كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور تم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على انبيائه المرسلين النمط الثالث في الارضية والسماوية

انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانه لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى
المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا
المادة واما الطبيعي فمقابل الصناعي والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية
مساوية للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من افاعيل
الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي
يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان يقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض
احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما
عندي ان يكون هذا للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل و
الهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة
ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد
ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير كامله الذي يختل
ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران
بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة
للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له
تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس
اعضاؤه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوس

يكفيه غيره منه من حر او برد وحال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يوذي
وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل الحالة
المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكخواصه
وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات
على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن
ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها
لم يثبت برهانه خبط عليها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** بما ذا ادركت وقبله وبعده
ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى ان المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير
مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها ادركت افبوسط تدرك ام بغير وسط
ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فاذن لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة
اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر **ش** يريد التنبيه على ان
الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك البحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبه المدرك وقسمه
الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط
والى ما يدرك بنفسه او بقوة سوى اخرى غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك
الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك
والمدرك البتة **تنبيه** اتحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان
انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما يدركه لمسك ايضا وليس ايضا الا من
ظواهر اعضائك لا فان حالك ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا

الحواس عن افعالها فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى
عليك وجودهما الا بالتشريح ولا تدرك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تحققه بيسير
وما نبهت عليه فتدرك شيئا اخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي
لا تجدها ضرورية في ان تكون انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه
ولا مما يشبه الحس مما سنذكره **ش** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بمحسوسة فيبحث عن المدرك
وقسمه الى ما يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جميع البدن او جزؤه
وان كان جزءا فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم
ابطل ان يكون المدرك شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر
بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس وهو
في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان
يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يجد
من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك
عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور
غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن ان يغفل
عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك
ان المدرك ليس بمحسوس ولا مما يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل والموهوم **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض
المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك واما بحسب الامر
الاعم فان فعلك ان اثبته مطلقا فعلا فيجب ان تثبت به فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها
فان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت

في الفهم بينة ولا اقل من ان يكون معه لانه فذلك مشبه لانه اثبات الاشياء التي تخفى وجودها
قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل وقد يهم الانسان لا يذهب الى
اثبات ذاته بعلة فان وجوده اظهر من وجود علته فان ذهب فعساه يذهب الى اثباته
بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر الوهم يثبت ما يفعلها وآثارها والشيخ ابطل هذا
الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن
افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين
هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعله بفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل
استدلال ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بتوسط
فعلها مح والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره
بحجة على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال الانسان عالم بهويته وان كان غافلا
عن جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره
الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي
يقولون بها فما يقولونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام اقول ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد
شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا
لكنه تحامل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته
التي لغيره ولغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته • يريد اثبات
نفس للانسان غير الجسمية والمزاج تصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الحركة
الذي يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم

موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مباد لفصول منوعة ومن حيث
تصدر عنها افعال مختلفة هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة
من الاستقصات المتضادة المتمكنة بها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها
المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها
جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء
والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع حفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال
الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال السابقة
والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها
مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود
النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها
من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى ومبدأ ما ظهر الافعال المذكورة وهو الحركة
الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ و
لا يجوز ان يكون مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات
ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب
اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اقتضى حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة
لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع
الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفوق و
مزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان
يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بالسرعة والبطء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج
يمانع كون الحركة سريعة فالانسان اذا اراد رفع قدمه لجهة الحركة الارادية هو الفوق وعند

الاعضاء لا تكون تلك الحركة سريعة اول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة منهما
في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون في حال الحركة كما ذكرنا
وفسر ايضا قوله بل في نفس حركة بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل
فتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا تركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن حل حركة في جهة
يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فاذا
احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر
الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا اذ ايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى
اسفل لا تكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما
بان يريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج
ولا يريدها النفس كما في حال الهوي **قوله** وكذلك مدرك بغير حسيته وبغير مزاج جسمه الذي
يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلمس به وهذا الاستدلال بالادراك
فانه ايضا يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الحسية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية لا تتأثر
عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك من ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما
سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معها موجودة فكيف يلمس المدرك بها وهي غير موجودة **قوله**
ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غيرها تمنع التيامها من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف لا تكون
قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يحوج الجامع الحافظ وبين او عدم تداعي الى الانفكاك وهذا
استدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وبيانه ان المزاج كما مر انما يحدث بين
استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
من يجمعها بالقسر حتى تمتزج وتنكسر بعد الاجتماع ثم سوّا على فتحدث بعد ذلك المزاج والى شيء
يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طباعها فانعدم

فالمزاج المسمى الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه
فاستعدادهما على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام
وحافظه قبل الالتيام فكيف لا تكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه تكونان
قبل الالتيام المستتبع الوجود فكيف لا تكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا
الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند فتور الجامع او الحافظ وهي بالامراض المنهكة مثلا او عدم
بالموت لا ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد للذي قبله باعتبار المشائين
فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا **قوله** فاصل
القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك **ش** هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته النفس لان الاصطلاح
وقع على ان مبدأ جميع الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح
بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في
اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي
اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤوسة التابعة وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة
الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض ذكره في الفصل التالي لهذا الفصل و
لم يذكر النطق لانه ما هو غرضه الى ان بين وانما رجع الى الاستدلال بالمزاج لا ما لقصد
بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر
ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هي النفس وقد رد على هذا الموضع هو المذكور
وهو ان قال الحكم علم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبدئها بحسب ا... الاخر
ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان النفس التي ... عنه الحركة
... لاستقصاته والجامعة للاستقصات يجب ان تكون متقدما على الم... النفس وعدم تداعي

واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم ان بقى [illegible]
المزاج فى مدبر نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انما يصير بعد حدوثها حافظة له وجامعا لذلك
لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال فى رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودى واعلم
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة
على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان
الجامع لاجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الاحوال
بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى
فى تصرف المصورة الى ان تحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ثم توجد النفس فهذا
ما قال به الفاضل منه اول وقال الشيخ فى الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس
فى الشفاء فالنفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه
ان يكون بدنا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى يقول الشيخ فى الشفاء والاشارات
بخلاف ما ذهب الفاضل الشارح مهنا وما نقله عن الشيخ فى رسالته والصواب ان كانت نفس [illegible]
الام مدبرة للمزاج فكيف توصف المدبر بعد حدوث الناطقة وانما يجرى امثال هذا فى [illegible]
غير طبيعية لعلا انما ارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة [illegible]
من القوى الخادمة للنفس التى تكون بمنزلة آلات لها فكيف حدث المصورة قبل حدوث
النفس التى هى مخدومها وكيف تعلق بدانها فان الآلة ليس من شانها ان تعمل من غير مستعمل
[illegible] عضده القواعد الحكمية التى افادها الشيخ وغيره هو ان النفس الابوين تجمع بالقوة [illegible]
استقر غذاءه ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة
[illegible] تجعلها بشانها اعداد المادة لتصير ورثها اسما ما فتصير تلك القوة منشأ ذلك
بحفظ الاستعداد حافظة لمزاج المنى ثم لصور المعدنية ثم ان المنى تتزايد كمالاته [illegible] فانها

بحسب استعدادات يكتسبها شيئا فشيئا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتية من جذب الغذاء وتصييره الى تلك المادة وتنميتها وتكامل المادة بتربيتها
اياها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا
فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
وتبقى مدبرة فى البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى فى احوالها من مبدا حدوثها
الى استكمالها بنار تجددت بحرارة تحدث فى فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفحم بتلك
الحرارة يستعد لان يتجمر وما يتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة
الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال
الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم و
زيادة فجميع هذه القوى كشىء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال واسم
النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنى هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار الاول وبالجملة
فالغرض منها على التقديرين اعنى ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شىء اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك او نفسا اخرى **اشارة** فهذا الجوهر
فيك واحد بل هو انت على التحقيق ه يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى الفصل المتقدم
بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شىء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما يشتغل من الاخر
بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشىء الذى يصدر عنه الحركة
الارادية فى الانسان هو الذى يدرك منه وذلك بديهى وهو الذى [illegible] وهى [illegible]

بدنه الى الانفكاك وذلك تجربة ثم قال وهو اثبات على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك
تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عرضت
ما يستنفسه ويزول عند حلول الاجل بسوء عاقبة ما خذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما
استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال المتباينة عنك
الى ان بين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور هذه الافعال عنك وتشك في
صدور الافعال المتباينة عنك الى ان ينبئك بنوع من البيان **قوله** وله فروع من قوى
منبثة في اعضائك . وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متباينة كالشهوة لشيء
والغضب على شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث تكون مشتهية لا تكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدأ لاشياء متقابلة
تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث مبادئ التغيرات قوى ومن حيث
هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل او تستعملها النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن **قوله**
فاذا احسست بشيء من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي
بينه وبين تلك الفروع هيئة فيه حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنان من هذا
الجوهر المدبر تمكن الملكات . هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس
هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت
سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثرا حتى
تمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل عادة
وخلقا **قوله** وقد يقع بالعكس فانه كثيرا ما يبتدئ فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة عن
تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله جل وفكرت
في جبروته كيف تقشعر جلدك وتقف شعرك . وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظ
ومعنى قوله تقف الشعر هو ان تقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات

قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة
للملكات اسرع الى التهتك او الى الاستشاطة غضبا من نفس بعض . وهذا اشارة الى ان هذه
الكيفيات المذكورة في الجانبين قابلة للشدة والضعف وتختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون
في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان تكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به
يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود
بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا تمكن اذا
فرضت في الهندسة مما لا يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له
وهو الباقي . لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة
فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان
الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متأخرة عن الشعور و
لاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف و
والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل
الحركة حتى يتحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما
على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في
تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون
البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول ان المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان
كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجة انتزاعا ما على الوجه
المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو
ان تكون حقيقته متمثلة مساوق للامر ثم يقال تمثل كذا عنده كذا او احضر متضا عنده بنفسه او

بمثاله والإدراك يعرض له إضافتان أحدهما إلى ذي الإدراك والثاني إلى الشيء المدرك ولذلك
ولأجل ذلك احتاج في تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء وهو المدرك وإلى إيراد ذكر ذي الإدراك
وهو قوله عند المدرك ولأجل عروض هذه الإضافة كان المدرك والمدرك أيضا مضافين
والإدراك ينقسم إلى إدراك بآلة وإلى إدراك بغير آلة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد
التعريف بقوله مشاهدها بما به يدرك وعلى قوله مشاهدها بحث وهو أن يقال المشاهدة نوع من
الإدراك أخذه في بيان معنى الإدراك فإن قيل إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور
غير كاف فإن الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت النفس إليه لا يكون مدركا والجواب أن
الإدراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا
بأن يكون حاضرا فإن المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه
واعلم أن الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل يجوز أن يكون أيضا الحصول
في آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس أو لم تكن والأشياء المدركة تنقسم إلى ما لا يكون
خارجا عن ذات المدرك وإلى ما يكون أما في الأول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها
وأما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي إما صورة منتزعة من الخارج
إن كان الإدراك مستفادا من خارج أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
الخارجية مستفادة منها أو لم تكن وعلى التقديرين فإدراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك
الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فإما أن تكون تلك الحقيقة أي المتمثلة
نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك أو يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك
غير مباين له وقدم إبطال القسم الأول على ذكر القسم الثاني بعد ذكر القسم الأول فيكون
حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الأعيان الخارجية مثل كثير من أشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة
باثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن إذا فرضت في الهندسة مما
يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلا إذ لا حقيقة لها

في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم أنها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وهما لا يباينه
فبإبطال القسم الأول تحقق الثاني وأشار إلى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله أو يكون
مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان كلام الشيخ
واعلم أن العلماء اختلفوا في ماهية الإدراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل
لشدة وضوحها فمنهم من جعل الإضافة العارضة للمدرك إلى المدرك نفس الإدراك ليندفع عنه
بعض الشكوك الواردة على كون الإدراك صورة وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المضافين
فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وأن لا يكون إدراك ما جهلا البتة لأن
الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها ومنهم من ذهب إلى أن
الإدراك غني عن التعريف فلا ينبغي أن يعرف وهو حق إلا أنهم يريدون بذلك التخلص عن
المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ولذلك لم يتحاش
فيه عن إيراد ذكر المدرك فإنه لا يجوز أن يقال في تعريف الحركة مثلا أنه حال ما للمتحرك بل هو
تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذي يشترك فيه الإحساس والتخيل والتوهم والتعقل وإن كان
ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فإن الباحثين عن حقائق الأشياء كثيرا ما يريدون تعيين
الأشياء الواضحة المقولة على الأشياء المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليعرفوا أحوالها أهي بالتساوي
في تلك الأشياء أم بغير التساوي وكيف نسبتها إلى ما يتعلق بها وأيضا فهم كثير من الناظرين
في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها أن مدرك الجزئيات
هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بأنهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في
ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه هم لا على ما قالته الحكماء كما سيجيء بيانه
في موضعه فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا الموضع أن الصورة الذهنية إن لم تكن
مطابقة للخارج كانت جهلا وإن كانت مطابقة فلا بد من أمر في الخارج وح لم لا يجوز أن يكون
الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وبأن الصورة المتخيلة لم لا يجوز أن يكون موجودة قائمة

بأنهما كما قاله افلاطون أو بغيرهما من الاجرام الغائبة عنا وهذا وإن كان مستبعدا لكنه بالزام أن
صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول أن من الصور ما هي مطابقة
للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل أما الاضافة فلا يعتبر فيها المطابقة وعدمها
لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني أن افلاطون
لم يذهب ولا غيره الى أن المثالات المناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا يمكن أن يذهب
الى ذلك ذاهب وأما القول بكون الصور المدركة بجسم غائب عن المدرك ليس بمستبعد فقط بل
انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة في آلة
الادراك مساوية للسماء لاحتمال أن يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك أو في
القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتهما أو لاحتمال أن يكون المنطبع
أصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فإن الكبير والصغير من الاناسي
متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا لم يجز الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي
بطلانه على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الادراك انما يكون بصورة مطلقا
بل غاية ما في الباب أنه يرد على القائلين بأن الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية
والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين أيضا على القائلين بالشعاع أو على من يذهب
مذهب الشيخ أبي البركات في القول بأن الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولو أن هذا البحث
خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله
إن لزم من قول الشيخ اثبات الصور الذهنية فانما لزم فيما لا يكون موجودا أما المحسوسات
التي لا تدرك الا إذا كانت موجودة فيحتمل أن يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب
أن الادراك معنى واحد انما يختلف بإضافته الى الحس أو العقل فإذا دل ما قيده في موضع
على كونه أمرا غير مضاف يعرض له الاضافة علم قطعا أنه ليس بنفس الاضافة أينما كان ومنها

قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب
أن الاستدارة إن كانت جرمية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذات وضع فيصير
الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذي
يكون ذلك المحل آلة له مستديرا وإن كانت خلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي أن يصير محلها
مستديرا وأما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا إذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما
خاليا عن ضدها من شأنه أن ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها إذا حلت
جسما أو قوة جسمانية أن يجعلها حارة فضلا عن أن يجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له
حارا والاعتراضات التي أوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه و
الاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه وأما احتجاجه بعد تسليم احتياج الادراك
الى حصول صورة في المدرك على أنه أمر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة
عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب أن حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك
أو التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة
للمادة أو الجسم وعكسيهما والمجاورة لما حضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول للادراك
معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تفسيرا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين
هذا الحصول بأنه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول
العرض لموضوعه لم يجب أن يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وأيضا لوجب إنا
إذا تصورنا موجودا أن نصير ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه أن نقطع
بكونه عالما به والجواب أن اعتقاد حلول السواد فيه إن كان على سبيل حلوله في المجردات
فهو بمعنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا بتغاير الالفاظ المرادفة ومنها قوله انا نعتقد العلم
بأن الله هو ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في أنه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره أم لا
ويدل ذلك على أن كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب أن ذلك

انما يتم اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معنى
الحصول مختلف فاذا اختلف بحسب وجوده وحصوله كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه
بذاته وبصفاته فالحق بيانه لم ينشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان العقل ذاتا يتشخص ابدا
على ما يقولون فعلمه بعلمه بذاته ابدا اما ان يكون علما بذاته وح يكون ايضا هو ذاته بعينه
ويلزم ح اي التركيب غير المتناهية واما ان لا يكون هو علما بذاته ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علما بذاته بنفس ذاته وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمه
بذاته هو ذاته بالذات وغير ذاته بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
وتنبيه لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة
الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب
ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر و
ليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك اي ملتقى العصبتين فلو
كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة
في الالة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الالة وههنا الادراك لا يحصل في الحس
المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطتهما بين الالتين عند حصول الصورة
في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد
لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في الة المدرك وعدم التميز بين المدرك
والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا علمه
وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون
بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما شرط فيه الاول دون الثاني

فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار
فان فيها وفيما سلف من هذا الكتاب ما يكفي لمن اخذ الفطانة بيده. قال الشيخ في صدر الكتاب
تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن
كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا
معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته
لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم
يؤثر في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه
بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر
على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته
مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها
حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا. اقول لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يذكر
انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين
والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في
الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة و
لكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو
فقط لا من حيث هي شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك
فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع

الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس
والخيال بانفراده بل يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يختص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره
الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر كتبه ما لوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت
من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين ولان لا تقع الا على واحد وانما تختلف في ذلك
باتصاف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شيء من تلك المعاني
من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا مخصصا هو المادة اولا لان زيدا
لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها انما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه
المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا
ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما
وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح
فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم
الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان تزال وايضا
لا يكون بحسب هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد
في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في
الموضوع تكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات
تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا ينقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة
مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من
ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا
مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشترك الوجود في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق
فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك
حال ولهذا السبب سماه المتقدمون هيئا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم يتقفوا

على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا
واول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتساوية لها معان حتى
تساو لها ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا
يكون بعينها جزءا منها في الآخر وانما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها
صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعقلها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون
لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص
سبق الى ان يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجردها
فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر فيه
في آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك بعينه فاذن الصورة التي ذكرها
هذا الفاضل حالها نهيها في الطبيعة الانسانية التي ليست الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها
المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون في ذلك فلم يتعرض لرائيه والعجب منه انه ناقض بحجته هذه
ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج **قوله** واما ما هو في ذاته
بريء عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته
ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله لان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه
ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء
من خارج ذاته لو كان غير سالا به مجرد عما يعارض ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا
تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية
وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهة انه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل

يعقل بنفسها كالفكر مثلا لبصر عاقلة ما يعقل به وذلك الشيء من شأنه ان يكون عاقلا بذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما
لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه اورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة
ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك لانك ان المحل بأسره معقولة لا ينافي تعقلها
يعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست هي ممانعة عن
التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا
يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لغيره لعمل يعمل به وذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الكلام
ليس بشيء فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست
محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية
لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع
وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن
ان يؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء
معقولا واما كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات لتجرده الصافي وانه لا بسبب عمل
عامل كما سيأتي بيانه **اشارة** لعلك تشتاق الآن الى ان نشرح لك من امر القوى المدركة
من باطن ادنى شرح وان تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا فاسمع **ش** لما فرغ عن
انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالكلام انه وهي تنقسم الى
ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان
بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له
واما الباطنة فلكل منها لما مضى ولبنا ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما

يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اشباهها ونظائرها والاشارة الى مواضعها و
يقال القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات
من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة
اما لمدرك الصور واما لمدرك المعاني فهذه خمس قوى الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا
لانها تدرك جميع المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا
ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع
مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدأ
الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي المتعلمين عما
هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** الست قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا مشاهدة على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل او التذكر و
انت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة لا كالخط
فقد بقي اذن في بعض قواك منه ما ارتسم اولا واتصل بها منه الابصار الحاضر فعندك قوة
قبل البصر اليها يؤدي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن الوهم من تمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير
هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج ان يحضر المقضي
عليهما جميعا فهذه قوى **ش** هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل
واحد منها منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله
الست قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في
الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث

بجنبه المقابلة منهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في آن تحيط به زمان لا حصول
لها فيها لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل
الارتسامات المتتالية في البصر فيه بعضها ببعض لم يمكن اتصال فلم ير فادون فهناك قوة قد يبقى فيها
الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى
لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها هنا ليعرف القوة بها ويستوفي الحجة
على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في الهواء بان يكون كل شعلة تحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث
قبل زوال الشعل السابق فيتصل الشعلان ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول
بتشابه ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم
بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول
ان بقاء الشعل السابق عند حصول تشعل بعده ببعض الخلاء فان الشعل انما حدث في الهواء
لمماسة المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء المماسات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات
بالخلاء وعن الثاني بان القول بذلك اولى مما نسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة
للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول
بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعند ذلك تحفظ مثل المحسوسات
بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمباحث الباطنة وسوط
قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك
قابل والقابل مغاير الحافظ لحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال ان الماء يقبل الاشكال
ولا يحفظ والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان
يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تقبل افعالا مختلفة
وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما

فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان
الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو اثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يتكثر بنسبتها
للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا
عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف
لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر على ما
ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل
شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك لا يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان
استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار
حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها
عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصورة
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة
العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها
العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا والجواب عنه بما مر وبيان ان الادراك
حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان كانت
حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان
يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان
تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس

لا يدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها من حس يحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة ومن قوة
يدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة
واحدة وايضا فان النفس لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على
ذلك الا بقوة حافظة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك والا فيعدم صورة كل واحد من
البياض والحلاوة عند ادراك الاخر والاشكالات اله واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على
زيد بانه انسان وهو حكم كلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس التي هي مدركة الكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما باله و
للاخر بغير اله قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمنا بالضرورة انا اذا ذقنا
طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب او الكعب واذا
ابصرت شيئا فلست ابصره مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال
القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط
الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا
بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ومحل الذوق وتعلم ان محل الذوق ليس في عقبك وعن
الثاني انه استبعاد محض وذلك بقياس الامور الذهنية على الخارجية **قوله** فان الحيوانات
ناطقها وغير ناطقها يدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طرق
الحواس مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس
ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس بما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير
من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور **ش** هذا ابيان اثبات
الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتادى الحواس اليها كادراك
العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود

قوة تدركها وكونها مما لم يتادى الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف
شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان
مغايرتها لسائر القوى ظاهر وما في الكتاب ظ واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني
وبين ولدي كلية فجوابه ان يقال ليست انها كلية لكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية فكلامنا
في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما
بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله **قوله** ولعل قوة من هذه القوى اله جسمانية خاصة
واسم خاص والاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في جانب الاخير **ش** ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب
والحامل لقوة الابصار الروح الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ
وهما مجوفتان يتلاقيان ثم يفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبة الرابعة من
الروح الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ
وبعد هذه الشعبة في شعبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو العصب الاول من
قسمي الروح الخامس الذي منشاؤه خلف الروح الثالث ومنبت العصب الملاصقة هو الجزء
المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا
ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبداؤه ايضا الدماغ واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان الة الحس
المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا
في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين منشعب منه خمسة انهار فكان الروح المصبوب
في البطن المقدم هو الة الحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص

وهي موخرة بالحال أخص وإنما تتأدى الإدراكات الخمسة من الحواس بواسطة الأرواح التي
في الأعصاب الى التي في مبادئها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المتقدم والفاضل الشارح
فسر المادة بان تسير الكيفيات المحسوسة في الأعصاب الى آلة الحس المشترك ثم استشكل بيان
الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره والمادة فيهما استعارة عن إدراك النفس بواسطة
الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدأ مشترك للجميع مثل جميع
المحسوسات لاتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق يسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل عن
موضوعاتها وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه
تلك المسافات بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد تجتمع في موضع بعدها للإحساس وباقي
كلام الشيخ ظ **قوله** والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط اه
قال الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً
كالحكم العقلي ولكن حكماً تخيلياً مقترناً بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية
الى ههنا حكايته قوله فيكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الأوسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء فلهذا
السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة **قوله** ويخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل
ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب أيضاً الصور بالمعاني
وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء
الأول من التجويف الأوسط وكأنها قوة للوهم وبتوسط الوهم للعقل اه معناه واضح والمراد
من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف إدراكه لها قال
الفاضل الشارح إن للوهم كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً وإن
لم يكن له إدراك مع أنه يتصرف بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وأن
يحضره المقضي عليهما وأيضاً استخدام الوهم إياها يتصرف فيها فإن الوهم مدرك ومتصرف معاً

والجواب عن الأول أن هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا إدراكها
لهما ولا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدركاً وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون
مدركاً ومتصرفاً من وجهين مختلفين أحدهما بحسب ذاته والآخر بحسب آلته أو كلاهما بحسب الآلتين
قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الآخر وهو المؤخر اه
هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فإن الذكر
لا يتم إلا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فإن وجب أن
ننسب كل فعل الى قوة وجب أن تكون القوى ستاً وهذا نسي ذكره في القانون والأول
أن الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة
والمتذكرة المسترجعة لما غاب من الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أم قوتان ولكن ليس ذلك
مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً وقال في الشفاء وهذه القوة تعني الحافظة تسمى أيضاً
متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها
مستثبتة إياها إذا فقدت وذلك إذا أقبل الوهم بقوة المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً
من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على أنها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق أن الذكر
ملاحظة المحفوظ فهو مركب من إدراك شيء أدرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر
هذا الفصل والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فإذن الذاكرة ليست قوة بسيطة بل هي
مبدأ فعل مركب من أفعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل مركب من أفعال ثلث
قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال
في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه أن تكون القوة
الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وأفعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليها عملها
وأما الحافظة فهي قوة خزانتها هذه حكاية ألفاظه وذلك يدل على اضطرابه في أمر هذه القوى

اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصور والصورة
وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم بل
من حيث تعمل لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ لتكون لها اتصال بخزانتي المعنى و
الصورة وهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين منها الادراك والتصرف
عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وبهذا يتبين لا يمكن ان
يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة
ان جميعها بالذات واحد وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة
التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان
المبدأ الذي ينسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان
هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله** وانما هدى الناس الى المعرفة
بان هذه هي الآلات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث الآفة فيه ؛ هذا استدلال يتعلق
بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطب لا يميز بين المدرك والحافظ ولا
يتعرض لاثبات الوهم انما يعتبر هذه الثمرات الحكمية فالقوى عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن
المقدم وفكر آلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن الاخير قال الفاضل الشارح
هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل ان تكون مشاركة او خادمة لعضو
آخر وانما اختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال
الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض
لكونها خاصة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او شيء اخر لانه بحث اخر ؛ **قوله**
ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع ان تقدم الاقبض للجسماني وتوخر الالطف للروحاني و
يتوسط المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنتجة عن الجانبين عند الاوسط عظمت قدرته ؛

هذا ما كتبه لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما ذكر في الطبيعي والطب وقد نبه على الغاية الالهية المقتضية لهذا الترتيب وفي نسبة
الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومناسبة ظ قال الفاضل الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم
الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي
غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال
في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج الحيوان الى
اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في
مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك
حتى يكون ذكر فائدة الترتيب والاتصال مسلما انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع
في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثالثة عشر من الفن الثامن
في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليس مقدم الدماغ لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي
للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي
يليه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية بهذه العبارة وهذا
القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان العصب
المسمى المتأخر عن الذوق في هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية
لمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق
الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان
النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل
فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات
وللمحسوسات بالآلات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فائدة في التكرار **اشارة**

وامايظهر به التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها
ان تصير جوهرا له قوى وكمالات • زيد ذكر القوى التي تختص الانسان بها وانما قال على سبيل
التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت مباينة بالذات لكونها مبادي افعال مختلفة
فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بافعال متحللة تتعلق
بذات واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض
تحلها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى قوله
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي
التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل به الى العقل العملي
اغراض اختيارية من مقدمات اولية وذائعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي
الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي ⁂ قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها
في البدن الموضوع لتصرفها ومحلها اياه والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
ويسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم
او تشابه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في العقل الاختياري الذي يختص بالانسان
لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك جزئي مستنبط من مقدمات بعضها
جزئية محسوسة وبعضها كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية يحكم بها العقل النظري من غير ان
تختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك الى ان ينتقل الى الراي الجزئي
الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده • قوله ومن قواها ما لها بحسب
حاجتها الى تكميل جوهرها عقلا بالفعل واولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات وقد يسميها
قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الاول
فتتهيأ بها لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعيفة او بالحدس
فهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة وهو الزجاجة والشريفة البالغة

منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء لم تحصل لها بعد ذلك قوة • وكمال • اما الكمال فان تحصل لها
المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور واما القوة فان تكون لها ان
تحصل المعقول المكتسب المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو
المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي يخرج من
الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار ⁂ وهذه
اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة مختلفة ايضا
بحسب الشدة والضعف فمبداها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي
المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة التي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي
فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول
المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية
التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من تحصلها شوق النفسه
اليها بعثها على حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم
من يتفطن لها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر
مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية يكاد زيتها واما قوتها
المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار
المعقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس
وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من
عقل فعال في نفوس الناس يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات

إلى العقل الفعال فما سن إبصار الحيوانات في مشاهدة الألوان إلى الشمس وبعض نسخ
الكتاب يوجد هكذا وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو العاطفة و
الفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه تبعه به سائر كتب الشرح وغيره ومنشأ هذا السهو هو وجود الواو المذكورة
الفاصلة بين قوله أو بالحدس فهي زيت أيضا وبين قوله إن كانت أقوى وهي زائدة
ألحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فتسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله
إن كانت أقوى بل عطفا على قوله فتهيأ لاكتساب الثواني لأن المسمى هو العقل المتوسط
بين الهيولاني والذي بالفعل وإذا تقرر هذا فنقول لما كانت الإشارات المرتبة في
التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تع وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والأرض الآية
مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الإشارات
بهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في نفسها قابلة للنور لا على
التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل بالملكة لأنها شفافة في نفسها
قابلة للنور أتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن
بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية لأنها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة
إلى الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فإن الصور المعقولة نور والنفس القابلة لها نور آخر
والمصباح بالعقل بالفعل لأنه نير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال
لأن المصابيح تشتعل منها قال الفاضل الشارح وإنما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل
لأن ملكة الكمال لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول
القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل
المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى لأنه

والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكر والحدس فاستمع
أما الفكر فهي حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر تطلب بها الحد الأوسط وما
يجري مجراه مما يصار به إلى علم بالمجهول حالة الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه
فربما تأدت إلى المط وربما انبتت وأما الحدس فأن يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة إما
عقيب طلب وشوق من غير حركة وإما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له أو في
حكمه **ش** لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية إما بالفكر أو بالحدس أراد
أن يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر أن النفس مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر
إشارة إلى أن الفكر يكون في الجزئيات أكثر لأنها في الكليات تكون مستعينة بالفكر وربما
يستعان بالاعتبار [illegible] وقوله استعراضا للمخزون في الباطن إشارة إلى الصور والمعاني
المخزونة في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه إشارة إلى الصور العقلية فالفكر حركة
في المعاني من المطالب تطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما
انبتت وربما تأدت وتم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب وأما
الحدس فهو ظفر عند الالتفات إلى المطالب بالحدود الوسطى دفعة وتمثل للمطالب في الذهن
مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق أو لم يكن وأشار
الشيخ بقوله أن يتمثل الحد الأوسط دفعة إلى عدم الحركة الأولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له
إلى عدم الحركة الثانية وقوله أو في حكمه إشارة إلى ما يتمثل مع المط من العلوم المتصلة به
فالفرق بين الفكر والحدس أولا بإمكان الانبتات وامتناعه إلا أن الفكر المنبت لا
يكون مؤديا إلى علم ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم
وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا
الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الأولى بالفكر والثانية بالحدس
وقال الحدس هو أن يقع الحد الأوسط في الذهن أولا ثم ينساق الذهن منه إلى المط

ثم قسم إلى ما يقترن بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط وإلى ما يقترن به فيتأخر
عنه وذلك ضبط سهل مع مخالفة المتن على السابق الصريح **إشارة** ولعلك تشتهي
زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها فاسمع ألست تعلم أن للحدس وجودا
وأن للناس فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة برادة ومنهم من له فطانة إلى
حد ما ويستمتع بالفكرة ومنهم من هو أثقب من ذلك وله إصابة في المعقولات بالحدس و
تلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما أنك تجد جانب النقصان
منتهيا إلى عديم الحدس فأيقن أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غني في أكثر
أحواله عن التعلم والفكرة ش يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية وتقريره أن للحدس و
الفكر مراتب في التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم أما بحسب الكيف فلسرعة التأدية
وبطؤها وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والأول يكون في الفكر أكثر لاشتمالها على
الحركة والثاني يكون في الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ولأن الحدس إنما يكون نوعا من النفس
ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو أن ينتفي جميع أفكار شخص من مطالبه
وحد الكمال هو أن يحصل لشخص ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو
قريبا من ذلك بحسب الكيف على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان
طرف النقصان مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وهو ما في الكتاب **إشارة** فإن اشتهيت
أن تزداد في الاستبصار فاعلم أنك سيتبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا شيء غير
جسم ولا في جسم وأن المرتسم بالصور التي قبلها هو في جسم أو جسم ش يريد إثبات العقل الفعال
وبيان كيفية إضافة المعقولات على النفوس الإنسانية ولما تقدمت إشارة ما إلى ذلك
بأنه هو الذي يخرج النفوس من القوة إلى الفعل أورد هذا الفصل لازديادة الاستبصار
ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين بينهما أن كل ما ترتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني
وأن كل ما ترتسم فيه صورة محسوسة أو متعلقة بها فهو إما جسم وإما هو في جسم ولم يثبتها بعد

ما ذكرهما وأحال بيانها على ما سيأتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو أن يقال إدراك الشيء وجود صورته
في المدرك على ما مر والذهول عنه مع إمكان ملاحظته هو عدم تلك الصورة فيه لا من كل
الوجوه بل مع إمكان وجودها أي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فإن الوجود معه
إنما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في أول الأمر فههنا شيء غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة
حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه وإلا لكان الذهول والنسيان
واحدا أما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزئين يكون أحدهما مدركا والآخر حافظا لكون الأجسام
قابلة للتجزئة وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي فإذن يجب أن يكون شيء غيرها بالذات
ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشيء لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن أن يكون نفسا لأن النفس من حيث هي نفس لا تكون
المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات
بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال قوله وأنت تعلم أن شعور القوة
بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله إن الصورة إذا كانت حاصلة
في القوة لم تغب عنها القوة إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل وقوله ارات للقوة
أن غابت عنها ثم عاودتها والتفتت إليها بل يكون قد حدث شيء غير غيبتها فيها بيان لكون
الذهول مشتملا على زوال ما كان المعاودة إلى الإدراك تقتضي تجدده وأما تلك الصورة و
قوله فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدرك زوالا ما تنبيه لذلك
وقوله أما في القوة الوهمية التي في الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين أحدهما
أن تزول عنها وتحفظ في قوة أخرى لها كالخزانة وفي الوجه الأول لا يعود للوهم إلا بتجشم
كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب
جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوى جسمانية فيجوز أن تكون الخزانة
لها ما في عضو أو في قوة في عضو والذهول عنها لقوة أخرى في عضو آخر لاحتمال أجسامنا

ودوى اجسامنا الجزئية. اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية. وقوله ولعله لا يجوز
فيما ليس جسمانيا بل نقول اما نحن فنجد في المعقولات نظر فيما ليس الحالين اعني فيما نذهل عنه ثم
نستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات ما بين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شيء كالمنصرف
وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون كالمنصرف وشيء من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات
لا ترتسم في جسم. اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى حافظة. وقوله فبقي ان ههنا
شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات. مع ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد
بالخروج عن جوهرنا مباينته لذاتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج
عن الجسم لا يكون مفارقا. وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات
بالعقل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي
والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة. وقوله اذا وقع بين نفوسنا
وبينه اتصال ما ارتسم فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة.
اشارة الى تخصص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سائرها و
الاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتأدية الى المدرك الكلي. قوله واذا اعرضت
النفس عنه والى ما يلي العالم الجسماني او الى صورة اخرى انمحى المتمثل الذي كان اولا كان
المرآة التي كان تحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الى جانب الحس او الى شيء آخر
من امور القدس. اشارة الى حالة الذهول وتشبيه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات
اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المحاذات. وقوله وهذا انما يكون اذا اكتسب ملكة
الاتصال. اشارة الى السبب الذي به تختلف حالة الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء من
العقل الفعال فبسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة

تتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك
الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح
مكررة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الاول قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض
العلوم على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عاقلا فان كل مؤثر في شيء لا يجب ان
يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان و
الصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على تجرده و
سيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول عنها
مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها. اشارة هذا الاتصال علته
قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان
تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل. لما ظهر
ان العلة الفاعلة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي
النفس بشرط ان تحصل لها ملكة الاتصال اراد ان يشير الى العلة الموجدة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما تحدث شيئا فشيئا
حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة
المتجددة التي هي العقل الهيولاني والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة
البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية و
القريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة. وانما تم الاستعداد بها وبشبه النفس اللذين يجب
حصول الصورة معهما اول وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني و
العقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية. اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية
وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة يكسب النفس

استعداد آخر لقبول تجردها عن الجوهر المقارن لها لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدة الحال
وما يليها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة، وقد يقيد هذا
التخصيص بمعنى عقلي لمعنى عقلي، إنما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على
سبيل الإجمال فأراد أن يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما
أن يكون تصرف النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمعاني هذه
الصداقة وتلك الصداقة والتبين في المصورة والذاكرة لا على أن يدركها النفس وتتصرف
فيها بذاتها فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة
الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل
وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات أعني
التفكر في الأشخاص الجزئية استعدادا آخر لقبول صورة الإنسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وما يليها وثانيا أن أحسن
بالجزئيات لصورتها الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد
التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لأن تلك الصور لا
تنتقل عن الجزئيات إلى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني أن يقيد هذا
التخصيص بمعنى عقلي كأجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعنى عقلي كتصور
المحدود والمرسوم واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات على قياسها
واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند العاقل فبها أعرضنا
عنها مخافة الإطناب **إشارة** إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا
يرتسم في منقسم ولا ذي وضع فاسمع، تريد بيان أن النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل
فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع قال الفاضل الشارح أراد بهذه المسألة

كان بالنمط المترجم بالتجريد أولى لأنه لما بين إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية
ليست جسما ولا جسمانية احتاج إلى بيان ذلك فاكتفى فيها ببرهان واحد لذلك وذكر
سائر البراهين في النمط المذكور وأقول إنه أراد في هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس
وحالاتها فبين أولا أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ثم أثبت لها
حالات تصدر عنها بتوسط الآلات لذاتها من غير توسط آلة وحالات تصدر عنها بتوسط
الآلات وأراد في نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين مساكن لها
مع حالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما أو جسمانية بل بالغ في إيضاح
الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الحالات من غير قصد على ما يتضح في موضعه
ولم يقع فيما ذكره الشارح اختلاف أصلا **قوله** إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد تقارنه
أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة في الوضع وذلك إذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في
الوضع كأجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز أن تقارنه شيء غير منقسم
إشارة إلى تمهيد أصل هو أن الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل
وقد يكون بحيث يقتضي والأول هو الحال الذي لا ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالسواد
المنقسم إلى جنسه وفصله وكأشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فإنهما
لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك وإلى جزء
متحرك غير أسود والثاني هو الحال الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فإنها تنقسم
إلى عرضين متباينين في المحل والوضع وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله الشيء المنقسم
قد تقارنه أشياء كثيرة إلى قوله كأجزاء البلقة والمحل أيضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه
انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والأول هو المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة في الوضع
كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله أو إلى مادته وصورته والمحل الذي ينقسم إلى أجزاء متباينة

في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى سوادين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله التي تنقسم بمقارنة اشارة كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء
غير متشابهة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متشابهة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث
كون طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانه لا يحله من حيث هو خط
بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو
ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي
اجزاء بل من حيث هي مجموع والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك الشيء القابل
للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الآخر بقوله
لكن التي تنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه هي غير منقسمة واما اعرض عن ذكر
القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته
اياه بهذه المقارنة بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتئم من مبادي لها غير متناهية بالفعل
ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في
المعقولات ما هو واحد ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذن لا يرتسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم ش لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع
في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام كل
معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة واللازم باطل
لان الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما
سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متشابهة او
غير متشابهة فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت
ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم و
معنى انه عقل انه ارتسم في جوهر مدرك وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث
كون طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه
انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم
فيما هو ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد
ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر فاذن
ليست النفس الانسانية ولا شيء من قواها ان تعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظ
واضحة قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل بالوضع فانه لا
يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات اختلاف
الاجزاء الموجودة في الكل بعض انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف
لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو بحيث
الى اجزاء غير متشابهة بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متشابهة بالقوة والمعنى
المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائه او الى جزئياته فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع ش الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة

كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد ينقسم بانقسامه والنسبة بينه على
نسق واحد فهذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخ
اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا
وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان
كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا فالاول اما القسم الاول فيبطل من ثلثة اوجه
الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط
ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الكمية
بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه
من حيث هو ماهية هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين
له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف و
الثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون شرط معقوليته
حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ثم و
ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر في استتمام التصور العقلي
واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى الوجه
الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزآه معهما واشار
الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقد الشرط فلم يكن معقولا
واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو نفسه
معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى
اجسام فيبطل ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لواحق غريبة عن ذاته كالقسمة اولا
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما
تكون مجردة عما يعرضه عن ذاتها هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شطرا

والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليته الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة
صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها ثم والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما هو قدر في
اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة ان كانت مشابهة فالصورة التي
جردناها مشابهة بعد تهيئة غريبة من جمع او تفريق وزيادة ونقصان واختصاص موضع
فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء هو ذو مقدار
في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة
المعقولة فاذن الصورة التي فرضناها مجردة كانت منشابه بعد تهيئة غريبة من جمع
اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا
اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقاء المعقولة
بعد حذف احد قسميه واختصاص موضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا تعرض
الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة
الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيمتنع ان يلاحظ النفس اجزاءها متباينة
الوضع مقارنة لهيات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول
انقسام اقول لما فرغ من بيان امتناع حلول الصور المعقولة في الجسم وما يتبعه بين وجوب
حلول الصور الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان
مثلا وتخيلناه فلابد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة
مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة او جهة لم تحل
العين اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص
بينهما وكون احدهما في جهة من الآخر غير جهة الانف مما غريبة مادية تقارنها

يعني اي ان يكون رسمها الحسي ونقشها الخيالي في ذي وضع وقبول الانقسام اي في شيء مادي
والرسم هو الاثر الملاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء
والنقش هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه و
لذلك يسمى اللوح الذي يختم به البياض نقشا وهو بالخيالي اولى لان صورها منطبعة في
الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية
تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من زاد عليه انه لا يقول بذلك واعتراض
الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره و
قوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نحتاج
نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصور
العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز ليس بقادح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة
لكن اوردها على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور
العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار منها الحجة المذكورة
التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون
الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر مما سنشير اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ انه
البرهان وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز
انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع
بتلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله يجب ان ما ذكر هو
يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب
انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها وهم وتنبيه اولعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوائد معقولة اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة

والمعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع ش الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال
الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو ان تقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
الكلي الى الجزئيات انما تكون باضافة زوائد معقولة اليه وتلك الزوائد تكون اما مقومة
لماهيات الجزئيات او غير مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة
المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه
الى الانسان وغيره وان لم تكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد
اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان و
البيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض الجزئية
المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه
قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الكلام كل جزء يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليته الى المعقولات نوعية وصنفية يكون
مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي او النوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي نحن نتعرض له ينقسم بحيلة
بوجه لكان غير الوجه الذي سلك به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان كل واحد
من جزئيه هو اولى بان يكون البسيط الذي فيه الكلام ش هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه و
هو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل
هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة
كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الجنسي كالحيوان
لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها هو
حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم

يكون مجموعها حاصل معنى الانسان واحصا لا يكون شيء منه من الانواع والاصناف الى الحيوان
او الانسان المعقول من نسبة الاجزاء الى نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي استعد للنفس عليه على تجريد محله ينقسم بمحللات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه
الذي ينقسم به فعل هذا من قوله النسبة الى اجزائه متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه
البسيط التي لا ينقسم بجهة الحال اولى بان يجعله البسيط الذي استعد للنفس لئلا يعرض شك
من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله
وذلك عقل منه لذاته وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته: يريد بيان ان كل عاقل فهو
معقول وان كل معقول قائم بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول بقوله كل شيء يعقل شيئا
فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه
جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي
العقل بالفعل وهي التي يتهيأ ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء
يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله
لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول له اذا اعتبر. واعترض الفاضل الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل بان المعقول المفارق ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال
للمعقول المفارق وليس فيها شيء يبلغ على ما سيأتي وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن
ان يعقله بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية اقول الامكان العام
يقع على الامكانات الصادقة حتى على دائم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ
عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان يعقل الشيء
يشتمل على يعقل صدور ذلك الفعل من المعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو العقل
لا العقل وكون العقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع

الى ذاته لا الى ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله كون ذاته عاقلة لذلك الشيء يعقل منه لذلك الشيء
يعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع ليست اول هو علم بتصور الموضوع
فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل
ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون ذاته عاقلا لذلك الشيء
وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا للشيء فله ان يعقل ذاته ينتج كل يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
قوله وكل ما يعقل فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا آخر ولذلك يعقل انضماما مع غيره وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة: يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط
سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان تقارن معقولا آخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني
ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل **قوله** فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته
ان يقارن المعنى المعقول: هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول
قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط
ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل **قوله** اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة
امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان: قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها
مانعة عن كون الشيء معقولا ذاته انما يصير معقولا بتجريد عنها وكل شيء يكون في الوجود ممنوا
بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال
منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة
المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قابلة لعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذواتها
قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها
بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته: اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته غير قائمة بغيره

لم يمنع عن تلك الحيثية بحسب ذاتها أن تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة للصور بالإمكان
فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وأولى ضمن ذلك إمكان عقله لذاته لأن تعقل
غيره يستلزم تعقل كونه متعقلاً له بالقوة. وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما
يلزم ذلك إمكان عقله لذاته فيثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره. ولذاته بالإمكان
وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته. قال الفاضل الشارح المقصود
من هذا الفصل بيان أن كل مجرد فإنه يمكن أن يكون عاقلاً بالإمكان العام وبرهانه أن كل
مجرد إن أمكن أن يعقل غيره. أمكن أن يعقل ذاته لكنه أمكن أن يعقل غيره. بيان الشرطية أن
كل من يعقل شيئاً فيمكن أن يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من أمكنه ذلك أمكنه أن يعقل ذاته
وبيان صدق المقدم أن كل مجرد يصح أن يكون معقولاً وكل ما يصح أن يكون معقولاً وحده يصح
أن يكون معقولاً مع غيره. وكل ما هو كذلك يصح أن يقارن غيره. فإذن كل مجرد يصح أن يقارن
غيره. وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لأن حصوله فيه نفس المقارنة
فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده. المتأخر عنها فإذن المجرد
سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل إلا المقارنة فإذن
كل مجرد يصح أن يعقل غيره. والقول إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل
حكماً واحداً لجعل الحجة استثنائية وجعل الأول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والأظهر
ما قد مضى. ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح أن يعقل غيره. بأن قال إنما قولكم كل مجرد يصح أن
يكون معقولاً ليس ببديهي فهو محتاج إلى برهان خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة الباري تعالى
وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه أن الحكم بأن كل مجرد يصح
أن يكون معقولاً ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل الذي ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية و
الخيالية والعقلية وعدم الكلام فيه فإيراد الاعتراض فيها عليه غير مناسب وكون ذات الباري
وذوات العقول غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضي امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان

سلمنا. فلم قلتم أن ما يصح أن يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع
تعقلها وكيف نحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن كل العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان
والجواب أن يقال كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة. وما يجري
مجراهما من الأمور العامة ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يعرى عن تصديق ما والحكم بشيء
على شيء يقتضي مقارنتهما في الذهن فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده. إلا ويصح أن يعقل
مع غيره. ثم قال وإن سلمنا فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل مع كل ما عداه
حتى يتفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل كل الأشياء والجواب أن المطلوب هاهنا هو إثبات
العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ويكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء
لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ هاهنا وليس في تقرير كلامه إليه حاجة ثم قال وإن سلمنا. فلم قلتم
أن صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز أن يكون مشروطة بأن يكون في النفس قوله لو
توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده. مغالطة فإن
المقارنة جنس تحته ثلثة أنواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة أحد الحالين
للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الأنواع عليه فإن العرض يصح
أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصور. وباقي الجواهر بالعكس
وإذا ثبت ذلك فإن توقف صحة مقارنة المجرد لغيره. التي هي مقارنة الحال على حصول المجرد
في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم
منه محذور ويبعد أن لا يكون أحدهما موقوفاً على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوع من
المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد إلا به والجواب أن حصول نوع من
المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً من حيث الماهية المشتركة وهي كافية
في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا أن هذه الأنواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم
على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فإن الإنسان الذهني يحتاج إلى موضوع

بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بالارادة بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول
الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو
صورة ذهنية قائمة بالنفس فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي
محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان
يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان
يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة
مقارنة التجرد لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في
الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم فان الحيوانية التي في الانسان يصح
عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه
ما اورده الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام
اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا تصير لها انها تعقل فقد تبين من
قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والتجرد عنها بذاته معقول
المقترن بها تصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان العقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل
للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة
انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة
وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم **قوله** فجوابك
لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل انما تقارنها معان
معقولة ترتسم فيها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر
من الآخر به ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فهي لكن
المعنى الذي طالما قد جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول
كان له بالامكان جعله متصورا له والجواب ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها

قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات الحاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر
وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد بقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان
كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر
فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما
عاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور
في خارج العاقل فهي غير مجردة عن المادة المانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن
لا يمكن ان تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي طالما قلنا انه اي الشيء
العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان
له بالامكان العام ان يتصوره ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جميع الامور المتماثلة ولانها
صور الاشياء المختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية
وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم فغير واجب
والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل فان البطء
ايضا محلا لها انما هي محل للبطء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد
المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما توجد
لا مع الآخر بحسب ماهيته ويجب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر
ثم قال وان سلمنا لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها وللحال معها غير مقارنتها
للحال فيها لان الاولين حاصلان معا والثالث ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان
كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا

والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة
المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد القسمين اللذين يصح مقارنتهما
لمحل بقوامه به ان كان قائما بنفسه كان قابلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالعرض والى ذلك
اشار بقوله لكن المعنى الذي قلنا انه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضنا. واعلم
انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لا
اختصاص له بالفاعلية ولا للاخر بالمقبولية والا فالقوى الجسمانية عنده مدركة لما تحل فيه في محلها
واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول
امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع العوارض الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب
استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر مجردا عقلا بالملكة وانما يكون بعد الخروج من القوة
الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة
ولا يلزم من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع العوارض للمقارنة
المجردة. **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية
فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معان في قوة عاقلة لعلة لما استدل
بصحة ماهية مقارنة الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة بغيرها بقوة عاقلة لتعقلها
على صحة مقارنتهما اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال
للمقارنة شرطا لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات
فان بين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى
لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات
مكتنفة بها امكن ان يقال لعل لحوق شي بها لا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ

المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من معان في قوة عاقلة فان المرتسم فيه
موقوفية الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها
تعقلا لامر خارجي وعدم التزام منها والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية بزوائد يقصد
الغائية ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيته التي يحتمها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردهما
جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان لا يكون لازما للماهية
النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما
بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام لانه اما ان
يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول فهو ان يكون استعداد المقارنة لازما
للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة التي قبله او بذاتها وعلى هذا
التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول
الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فيبطل لان التي يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها اللهم الا اذا
كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل
بعد حصول المعقولات الاول واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد
وجود المقارنة فيبطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم
الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان
يكون ذلك الاستعداد يجب للماهية ايضا كما في القسم الاول وذلك لان الماهية
قبل المقارنة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شي يقيدها
بالاستعداد غير ذاتها وح يسقط الشك ايضا ونرجع الى المتن فقوله ان هذا الاستعداد
لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كانت فقد سقط تشكك اشارة الى القسم الاول

من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله
وان كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة
والارتسام في العقل وان لم يكن بالمراد مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال
لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول **قوله** فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون بمعنى العطف على
قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون
لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله
فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاضل الشارح حمل قوله
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني
من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك الكتاب
غير مفسر وقوله او لم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني
من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال
تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب
اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة هو لماهيته اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان
انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما
يقارن يتلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرنا من كون الاستعداد بصفة اخرى
غير الحاصلة ومنها قد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان لماهية المعنى الجنسي استعدادا
لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فيكشف في المعنى المحصل
النوعي وهو جواب لشك اخر تقريره ان حال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان
مقارنا بالفعل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل اخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم يجز

ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي
من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي مقارنة مقارنة مقوم لوجوده
محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق يسبقه
متقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول
وزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك
الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس
الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة
في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع بالقصاء(?)
الاستعداد ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي
نحن في بعضها نوعية محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعدادها لمقارنتها
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت
ان كل شيء ما من شأنه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم
ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاته وهذا وهو مذكور لما بينه في الفصول المتقدمة **قوله**
وكل ما من شأنه ان يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل
ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل **اقول** قد تبين مما مضى ان
الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن
ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما
يتلوها فان من شأنه ان يجب له ما من شأنه لا يكون الا واجبة ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذاته
التي ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم
بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته و
لما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات

التي يتم افعالها بالتصرف في المادة بان لا يكون من شأنه ان يجب له ما من شأنه لو وقف
ما من شأنه على غير. بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمنع ما يعوقه بعضها وههنا
تم الكلام في ادراك النفس وبين الكلام في تحريكه **تكملة** النمط بذكر الحركات عن النفس
لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى التي تصدر عنها افعال وحركات فلنكن بذه
الفصول من ذلك الجنس بمعناه ظ **اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات
في مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا
محللة من غير ارادة. والى القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطبا
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتبعث
ايضا من جل نفس كيفية فاعلة مناسبة للنحو تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها و
هي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب
وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فلو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل الاستعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد المركب والعناية الالهية
جعلت النفس ذات قوة تجذب ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبه بالفعل
فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا يخ ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاشخاص
متداعية الى الانفكاك ولم يكن من شأن القوى الجسمانية ان تحفظها على الاستمرار ابدا كما
سيأتي بيانه وكانت العناية الالهية مستتبعة للطبائع النوعية دائما بقدر ما يمكن بتلاحق
الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه بعد من الاعتدال وليسعه عرض مزاجه فعلى
سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لتركبه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد وجعلت
نفس الاجزاء ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تحصل مادة شخص آخر
من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل

او هي تختزل من تلك حتى تجعل النفس المدبرة لها ذات قوة تصنع من المادة التي تحصلها الغاذية
شافيا الى المادة المختزلة تزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك
النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها
الشخص اذا كان كاملا وتنميه مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة
بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما هي تصرفات
في مادة الغذاء **قوله** تحيل الى المشابهة سد البدل بدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل الغاذية
وقوله او ليكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار ليتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية او ليختزل من ذلك فضل يعد مادة و
مبدا لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة **وقوله** الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة
للمجذوب الى ان يهضمه الهاضمة المهيئة والدافعة للثفل اشارة الى تقدم الغاذية على الكل
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي
ذكره **قوله** والثالثة القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى
كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص
وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء جعل الانماء متقدما على التوليد
بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة **قوله** فان الانماء غير الاسمان
النمو والسمن يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء
اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها
الاختصاص بوقت معين فالنمو يخص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا و
الذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن **قوله** والرابعة هي المولدة للمثل وتبعث
بعد فعل القوتين مستخدمة لهما هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم
الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى الاجزاء المختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة اولى

بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية والغاذية والمنمية تخدمان المولدة تمام قوله
لكن النامية تقف اولا، الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر
الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتستعمل المنمية ما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة و
زيادة الحاجة ونفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فتقتصر ما تحصله
مساويا لما يتحلل وح تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة مليا وتقف ايضا، عند الفراغ من
تمام النمو تنزع النفس للتوليد فتقوى المولدة مليا، اي حينا طويلا تمت عنده مليا ومن الدهر
تفسخ الفم وكسره وضمه اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث
لم يفضل شيء يصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصار المادة
غير مستعد لذلك وقفت المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عمالة الى ان تعجز فيتحلل الاصل
انما يتحلل الاصل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال
وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية
فهي اشد نفسانية، يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي تفعل افاعيلها المختلفة
بارادة والى مبادئها والحركة الاختيارية هي التي تصدر عمن يقدر على الفعل والترك
ويساوي نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية
لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال السابقة من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي
اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث
الى شوق نحو طلب انما تنبعث من ادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا
او غير مطابق وتسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء
المكروه والضار وتسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وحال الرئيس
في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع

وهو العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة و
يدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه
وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين تساوي نسبتهما الى
القادر عليهما ويليه القوى المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل على مغايرتها
لسائر المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر
على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنيج العضل و
ارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها قوله ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى
الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي
البعيدة وقوله تنبعث منها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري
او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع
قوله فتطيع ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة اشارة
الى المبادي القريبة المذكورة وقوله فتطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع
الاجماع وتلك الآمرة اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة
هي هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى
مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق اشارة
الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا
لكان لحركة واحدة تميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركة وضعا ما بالطبع
في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما
يوجب اختلاف الغايات فقد بان ان حركته ليست الا ارادية ما يريد ان يبين كون الحركات
المستديرة الفلكية صادرة عن نفس ملكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها

افعال غير مختلفه بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفه من غير ارادة
فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيا بتركه ولا
بترك شيا يطلبه والواحد منها ربما يفعل كذلك لقصور عرض يوجب لذلك الاختلاف و
هولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بتركها وهاربه عن حدود واوضاع يطلبها
لم يمكن ان يكون طبيعة فاذن هي نفسانية واما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض
حركة صادرة عن مثل مستدير طباعي لا عن شي خارج عن ذات المتحرك والالفاظ الكتاب
ظاهرة مقدمة المعنى الحسي الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية
وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معيرا بواحد شخصي كقولك
ولد آدم او غير معير كقولك انسان يريد هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل على
حكمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه اللقية مثلا ارادة
حسية اي متعلقة بجزئي محسوس والارادة التي يطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا
ارادة عقلية اي متعلقة بشي معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي
يحمل على كثير غير محصول سواء كان معيرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص واما تقييد بقوله غير محصور لان
المعنى الذي يطلق على كثيرين انما يكون حسيا كقولنا كل واحد من هولاء الناس اشارة
الى عدد كثير من الناس المعينين والحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما يطلب لغيرها
يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية
كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثالث اقام البرهان على
وجوده وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع سائر انواع الحركات عليه ولم
يتعرض لسائر الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يعيضها لذاتها محرك فان الذات

يحسب طبعه او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشي يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شي له قرار فالمحرك العاقل انما يقتضيها لا لذاتها بل لشي آخر
يحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشي لا الحركة فاذن الحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال ما اول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالها المنسوبة الى الاول هو ما دونها
الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد ذكرنا
ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب
الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله
وليس الاولى لها الا الوضع وليس لمعين موجود بل فرضي ولا لمعين فرضي يقف عنده
بل معين حتى فلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
كذلك والارادة انما يطلب شيا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثالث فليس الاولى للارادة
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا
فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض
يفرضه الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعين
يمتاز به عن سائر الكليات فاذن المعين المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي
واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقف الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول
التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع
معين مفروض كلي ولنسمه بالجسم الجزئي الواحد لا يقتضي كليته كما مر في المقدمة وايضا
الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما تقرر كلي ايضا في المقدمة فاذن ارادة
ارادة الجسم التي هي مبدأ حركة الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سر الناظر من مد

المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة منطبعة في مادته فان الجوهر المجرد
عن المادة الذي يستعمل بدنه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على ان
المباشر للحركة ذو ارادة جزئية وقد بين فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل
وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان تباشر التحريك فاذن
وجب ان يكون للفلك نفس مغايرة وكنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر
التحريك لتكون ذات ارادة جزئية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر
ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا
لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني اخر الفصل العاشر
من النمط الثالث حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة
كلية يتعلق بها بالفعل جزئيا من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر
من ذلك النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل الفعال وانت اذا طلبت الحق بالمحاجة
فربما لاح لك سر واضح حق والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم
ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها علاقة ما كالنفوس
مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه** الراي الكلي لا ينبعث منه شيء
مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون آخر الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ليس مع
وحده ا يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية
والشارح الفاضل حمل هذه الارادة العقلية على المجردة وهذه الارادة الجزئية على اخرى
منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين
اعني ذا ذاتين مشتملتين هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان للفلك نفسا واحدا مجردة

ينبعث عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فتتقوم بها وهي مدرك المعقولات بذاتها ومدرك
الجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة تلك القوة التي هي باعتبار اخر صورة كما في نفوسنا
وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقلنا عنه في هذا الفصل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن قوله
الراي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا
بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع
الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمراد من الحيوان بهيمة الحيوان انه للغذاء انما يريده وينحل له
غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء بحركة واما يتحلل له على
جهة الجزئية وان كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على
انه كان ذلك مهملا عنده ا هو ازالة شك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما يريد
تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته
تلك هي لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا حضر غذاء ما جزئي يتناوله وذلك يدل على صدور
الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل
هو تحلل الغذاء والحيوان انما يتحلل غذاء جزئيا بعد كره كما حقق به لانه لا يعقل الكليات مجردة
ثم انه ينبعث من ذلك التحلل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يتذكره فيعزم على طلبه
ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو
وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء
الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اما ما يقصده
ربما كان ذلك التخيل متقطعا وربما كان متجدد الوجود نحو ما تجدد الحركة المستمرة على
الاتصال وذلك لا يمنع التشخيص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة ا لما فرغ عن
بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية

على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد
يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية ويتحرك المسافة بها الى اجزائها الجزئية مقاطع تلك المسافة
تحصل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل منها تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك
الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي اتصل بذلك الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب
قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخ اما ان ينقطع التخيل فينقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او
لا ينقطع بل يحصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات
المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تخصيصها ولا يقتضي كليتها
كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا
يقتضي كونها كلية **قوله** ولمثل هذا اما تخصص الارادة بسمى جزئية حتى تكون والارادة الكلية
مقابلها مرادا كليا ولا يجب له تخصص جزئي انتهى ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية
مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية
عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي
كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية تقتضي مرادا كليا ولا توجب تخصيصا جزئيا
فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه **قوله** ونحن ايضا فربما تضمننا قضاء
كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم انبعثنا قضاء جزئيا انبعث منه شوق وارادة
فسعينا ضربا من السعي الوهمي فينبعث القوة المحركة الى حركات جزئية نحو هي مراد لاجل
المراد الاول انتهى وهذا استشهاد بكيفية صدور جزئياتها عن ارائنا الكلية وتأكيد لما ذكره
فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا ايضا كلي
حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم انبعث قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة فيسعى الى بذل هذا الدرهم فينبعث

القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي
يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء
الجزئي يتوقف على تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث
هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في
الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل
اياه المتوقف على ادراكه له فانه قد يكون حصول الجزئي في الخارج بعد الحصول في الخيال
وقد يكون حصوله ايضا في الخيال بعد الحصول في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا
نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نختار الا ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة
فانها غير حاصلة فكيف نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان
تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة
جسم معين من حيث حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على تناقض وايضا قوله
انما نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين تناقض لان الحركة تخصص بتخصص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل
حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التزم ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق
علة للاحق كان ايضا محالا لان السابق يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود
والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب
لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا يتم دفعة
لان الارادة تكون الجسم في حد من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحرك الجسم اليه واذا وجدت

امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد
لا تتعلق بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه في
الحد الذي قبله فاذن ما حركته في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لا مر يرجع الى الجسم
الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تنتفي
تلك الارادة وتتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك
الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متاخر عنها فتستمر الارادات والحركات
استمرار شئ غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو
شرط ما يتم العلة بانضمامه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون
السابق علة للاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء
عن اثبات هذه النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل
باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية تكون كل حركة سابقة سببا ثم يكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير
ان يثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم
الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت
الحركة بسببه واستمرت الى ان يصدر برغمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل شئ خاص
يخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة الفاعلة بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة
واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكفي فيه
وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم لو نفوا
عرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا
ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك الكل

ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان
النفس الناطقة الفلكية تدرك الكل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي
اعراضها يحمل تمام **وهم وتنبيه** اما الشئ الذي يشوقه الجرم الاول في حركة
الارادية فموعد ببيانه بعد ما يحق فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شئ
ان يكون للطالب احسن واولى من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل
العبثي قال فيه ضربا خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو متخيل لذة ما
او تبدل حال مملولة او ازالة وصب فان النائم يتخيل داعيا وايضا قد تنطبع تحركه
عن تخيله لا يشعر في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشئ الضروري كالتنفس او في التي
الذي تصير كالضروري لمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا او حسنا جدا فربما ازعج للهرب
او الطلب واعلم ان التخيل شئ والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل شئ والحفاظ ذلك
الشعور في الذكر شئ وليس يجب ان يتكرر وجود التخيل لاجل فقدان الاخرين . قد ذكر
ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كل وكان حصول الوضع الكلي
ليس مقصودا لذاته مرادا بل انما يراد لشئ اخر فكان من الواجب ان يبين الشئ الذي هو
لذاته غاية لهذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافعالها وكان
النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك
وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال
على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك
الارادي لا يتحرك الا لطلب شئ يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به
على الاجمال ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجئ بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
بالاولوية المطلقة قد يقع على وجوه فانه قد يكون حسيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا

ودكر حكايات ارادة حفظ الغايات لحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب
اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحدة منها
ثم اجاب عن شبهة لهم وهي ان العابث والساهي والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات
لكانوا يجب ان يذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف
التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه
بل على عدم شيء منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم
التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك
على ما اوضحناه.

النمط الرابع في الوجود وعلله

الوجود ههنا
هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك
والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من ماهياتها بل انما يكون
عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله **تنبيه**
انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء
لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا
على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان
وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات
ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين
وكيف معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل
فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم يكن ملائما لما ليس كذلك

الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف و
كذلك الحال في كل كلي. يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس
وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يدعي ان القوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه
ان يكون محسوسا كحكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس بعينه وقوله وان ما لا يناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره
لانهم يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع
بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك
لان المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود
ما لا يكون جسما ولا جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة من الاين و
الوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد ومن
هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث
هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون بعض الاشخاص انسانا ثم انه ان كان محسوسا
وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما معينين وذلك يمنع ان
يكون مقولا على انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه
مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول
واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو
الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك
ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك
فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها

وبأي ألفاظ الكتاب ظ واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بأن الإنسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطابقات موجود في الخارج غير محسوس وتخلل الأعراض
بالفرق بين طبيعة الإنسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الإنسان المأخوذ مع
الاشتراك فإن الأول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت
الإشارة إليهما **وهم وتنبيه** ولعل قائلا منهم يقول إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان
من حيث له أعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس
فننبهه ونقول إن الحال في كل عضو مما ذكره أو تركه كالحال في الإنسان نفسه • هذا
الوهم هو أن يقال الحكم وقد اشترطتم في الإنسان المعقول تجرده عن الوضع والكم و
الإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ذوات أقدار متباينة الأوضاع على ما يتخيله وتحسه
والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال في معقولية الإنسان لأن الاشتغال بالسؤال إنما يكون خروجا
من المقصود بل نبه على أن الحال في كل واحد من الأعضاء إذ الأجزاء في كونه والطبيعة
معقولة غير محسوسة كالحال في الإنسان **تنبيه** إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل في
الوهم والحس لكان الوهم والحس يدخل في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم
الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الأصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب
والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علائق الأمور المحسوسة فما ظنك
بموجودات إن كانت خارجة الذوات عن درجة المحسوسات وعلائقها • لما نبه على أن
في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه أيضا على أن الحس نفسه
ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى أن العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس و
الوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن أن يكون محسوسا ونبه أيضا على أن للمحسوسات
علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الأمور المدركة بالوهم كالعشق والخجل و
غيرهما فإن أشخاصها مدركة بالوهم وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر وأما طبائعها فليست بمدركة

بأحدهما أصلا وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما هذه فإن ثبت وجود
أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب**
كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار إليه فكيف
بما ينال كل حق وجوده • الحق ههنا اسم فاعل في صورة المصدر كالعدل والمراد به
ذو الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الأعيان مطلقا
ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول أو العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج إذا كان
مطابقا له فالصادق فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر وحق باعتبار نسبة الأمر إليه والمراد
ههنا هو المعنى الأول واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس إنما كان هو
إثبات مبدأ الوجود غير محسوس فلما بين أن كل موجود في الأعيان فإنه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق أي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو
غير قابل للإشارة الحسية صرح بالمقصود وهو أن المبدأ الأول الذي يعطي كل ذي حقيقة
حقيقته وهويته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه
تذنيبا والفاضل الشارح ظن أنه أي المبدأ الأول بيان آخر الكتاب في ذلك على وجه التمثيل
لحكم بأن البيان إقناعي وليس كذلك فإنه إنما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم
تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد
يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده وإليك أن تعتبر
ذلك بالمثلث مثلا فإن حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويتقومانه من حيث
هو مثلث وله حقيقة المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية وأما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة أخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي
العلة الفاعلية أو الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية • يريد أن يشير إلى العلل وهي
إما علل لماهية الشيء أو علل الوجود والأول ينقسم إلى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة وإلى

يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة. والثانية تنقسم الى ما تكون علته هو الايجاد لنفسه او لكونه علة
للايجاد وما تكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة. والموضوع منها
ليسا من العلل الموجبة بخلاف الماهية والجنس والفصل وان كان هو من النوع لكنهما ليسا
من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقيين بانه هو والعلل والمعلولات
لا تكون كذلك واو بين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله فانهما علتان. المادة
والصورة اشارة الى علل الماهية وانما قال فانهما علتان. ولم يقل هما علتاه. لان المثلث
لا مادة له ولا صورة. فانه كم والمادة والصورة يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس
بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة
لا تكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمحمولين عليه ولا هو عليهما بل هما
جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما جنس
وجود فقد تتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل والغاية لحصول
مقصوده منهما بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله وتلك هي الفاعلة بقوله او
الغاية اي ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية
بالنسبة الى تلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام لا بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح
ولم تتمثل لك انه موجود في الاعيان. يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الاعيان كما
اشار اليه في المنطق لكن الغرض هيهنا الفرق بين علل تفتقر الشيء اليها في كونه موجودا
كالفاعل والغاية وبين علل تفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة
ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل تفتقر اليه الشيء
في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل الاربع
المذكورة **اشارة** العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل

كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع منها. لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية و
علل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق
علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى. واعلم ان
المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة. والقسم الاول ينقسم الى
ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه. والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع
يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية
والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او
للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته والى الاول اشار
بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم و
مادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة
الموجدة فيكون علة للجمع من المادة والصورة اعني المركب فيكون لذلك علة للمركب فيكون لذلك
علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع منها **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة
بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها
ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها. ماهية الغاية و
معناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه
والغاية في القسم الاول يوجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني
يوجد متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة
عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه
والعلة انما تكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة
لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة. فماهية الغاية تكون علة

تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه. ولا يلزم من ذلك دور. وقول الشيخ ظاهر
واما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها
فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها
يتوقف على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة. وغير الموجود لا يكون علة للموجود
ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس لافعال الطبيعة غايات والجواب ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها
شيئا ما مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على
وجوده وذلك الشيء لها بالقوة. ويصير ما لها بعد وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة**
ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود. العلة الاولى لا يمكن
ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لتقدم وجوب الفاعل عليها اما
بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود
فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة
مما علمنا ان يلحق اي معلول كان في الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته
من غير التفات الى غيره. فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو
الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته
بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل
شرط وجود علته صار واجبا واما ان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته
الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته. يريد قسمة الموجود الى الواجب لذاته
والممكن لذاته والالفاظ ظاهرة. قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو
القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة**

ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه
من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره
يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة مغايرة. وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون
موجودا الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذن
الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه
ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله
فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل
ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا. يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير نهاية والشيخ لم
يذكر القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولبيت اخر ذكره فيما بعد بل ذكر الثالث
واراد ان يبين لزوم المطلوب منه بين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شيء خارج عنها يجب به. قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه من غير
ذكر التسلسل ويمكن ان يقرر بالتسلسل والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه
الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يمكن بتتبع
يحتاج الى جملة تلك الآحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب
ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال
ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب
اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز
اما اذا ثبت ان السبب لابد من وجوده مع المسبب فح لو حصل الغير لكانت الاسباب

والمسببات معا وذلك البيان مستمسكا لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عرضه ان
يذكره في اول النمط الخامس والقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهو ان استناد
الشيء الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تاخر
عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما
الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في
الابحاث المعنوية الى امثاله **شرح** كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن احادها ه يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء خارج عنها
على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي
علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها ه وبدأ الترديد
بالقسمة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى
ثلثة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيء خارج عنها بقوله واما
ان تقتضي علة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد
اما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد
اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له
ووجود كل واحد من الاحاد ليس مقتضيا للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على
ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها
والثاني ان يحصل شيء ما مع الاجتماع منه او وضع ما متعلق بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل شيء ما بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدأ فعل

او الاستعداد او ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والمركب في الاول هو شيء مع شيء فقط
وفي الثاني هو شيء ليس مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا
من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد **قوله** واما ان تقتضي علة
هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك ه هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا
فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى منه بالعلية **قوله** واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي ه ومعناه ظ
وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من احادها
فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم
تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق ه
لما بين ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الاحاد وبينه بالتخلف
فتفرض كل واحد من الاحاد غير محتاجة اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف
او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم
منه ان لا تكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض
الاحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة لنفسه
ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة
والقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها
والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب
ان تكون علة ايضا لاحادها افرادا وجمعا **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة ه وقد تبين تمام

ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فاذكر بها انها ان اشتملت
على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة لانها واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من
علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول
احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول
فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته * لما فرغ من بيان المقدمات
التي لا ينتج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فلا تخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي
احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة
لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فثبت بتقديرين انه لا بد من طرف والطرف واجب تام فاذن
كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا فقد تم البرهان الذي اراد الشيخ
تقريره واعلم ان الاول وان كان تاما للبيان لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور مساويا له لم
يورد الشيخ له تفصيلا **اشارة** وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر
مقوم لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد
وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا
متقابلا وهذا منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما
ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر * هذه تتمة يحتاج اليها
في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص
وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك

والمختلفة الاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض
كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة
على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون
مع امتناع الانفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني هو العروض
واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان
اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به
الاختلاف وهو ممتنع لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجم معا بل اذا كان ما به الاختلاف
اشياء كثيرة جاز فرضه في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا وكان لازما لغير المقوم الذي به
يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه ذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو
ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود
العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالحقيقة او بالعكس ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من التشخص وما في الكتاب غني عن
التلخيص **اشارة** قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي
بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل الوجود * هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقة سببا للمتعجبة ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا
لصفة هي خاصة اخرى كون المتعجبة سببا للضاحكة ومثال كون صفة ما هي العرض سببا

لصفة اخرى فلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر
الصفات فيها ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود
من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا ظن بسببه ان عقول
العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على ان الوجود لا يقع على الوجودات
بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع
على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى عن ذلك ثم لما رأى
وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا وظن
انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزمه اما كون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا
الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك وان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار وعلى
الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالقوة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج و
الوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقدم والتأخر وعلى
الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون
عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء

فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم لهما من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد
الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالنوع ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة
منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك
لتلك الجملة غير مقوم وكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات
المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اولا على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذ قد تقرر هذا فقد
انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب
اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اورد هاهنا شبهه مفصلة واشير
الى وجوه انحلالاتها اول تلك الشبه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب
هي ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او
لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض
واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض
ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته تماما واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار لا بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعمش بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع
ان بعضها يقتضي استعداد الحياة او استعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات
وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود مساويا على ما ظنه
لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
لا يحوج الى وجود سبب بل يكفيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها
قوله اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله وعلى انها تدرك وجوده وكيف
والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون

ويه يقولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فهنا وجوده ليس معلوم وحقيقته غير معلومة ووجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب
ان الحقيقة التي لا تدركه العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي
هو المبدأ الاول للكل والوجود الذي ندركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود
ولسائر الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة و
لا اللوح من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته ليس غير مدركة و
كون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته للوجود المطلق المدرك لا للوجود الخاص به
ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في
علة وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكن هو الوجود
المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد
وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات بحقيقته بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان
الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكر في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية
في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضاها فاعني العروض
للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في
الفصل لو كانت للماهية مقتضية لوجودها الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود
ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها
لكانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وح
تكون التالي في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تأثير العلة مشروطة بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه واتضح ان
المقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر في الا اذا كانت في الاعيان وح تكون
كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف
ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متعلقة بالوجود علة كذلك تكون فاعلة
من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج
دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية موجودها والماهية
لا تجرد من الوجود الا في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنها ان
يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد
ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا
كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في
العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر
الشيخ في هذا الفصل ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اعتبار انها
بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها
معدومة بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود
حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود وهي هي محض فضلا عن ان تكون مؤثرة فاذن
لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي لا تنفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي
ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة
بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم
المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال اقدامه واجبا
لئلا يتشبث عائد المقلدين باقتفاء اثره. اشارة واجب الوجود المتعين ٥ هذا الفصل

مشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم
يتعين لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع
ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون
كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب
الوجود غير ذلك المتعين وهو المط واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب
الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود المتعين
معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود ح لاخ من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له
او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها مح والى هذا القسم
اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام
فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره مح
لان التعين اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك
في الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وذلك مح ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب
عارضا لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون مح لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي
الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين ايضا معلول لغيره فاذن يتضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم
الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان
ما يتعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا مح لانه يقتضي كون واجب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته
بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة

فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وح لا يخ اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض
لها التعين الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو مح لانه يقتضي
ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار بقوله فان كان
ذلك وما يتعين به ماهية واحدا فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا مح
ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما يتعين به الوجود
الواجب وما يتعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين اخر سابق وهو مح لان الكلام
في ذلك التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول
سابق وكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو الصالح لانه يقتضي كون واجب الوجود
واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام مح ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة
باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المط والفاضل الشارح جعل
قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة
وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وفي قوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه واجب الوجود لازما
لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك مح
قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون

لعله رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا ثم افساد الاقسام الثلثة الاخر
وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم حمل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله
فحلا منافي ذلك تكرارا للقسم الرابع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله
وباقي الاقسام مح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم
والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود
والتعين امرا ثبوتيا يصح عليها اللازم والعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا
لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين فحج عناد
وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع
اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا
ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود
الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان
يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وهي
بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت
ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشي لان تعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شي ومن حيث تشترك في شي فليست بتعينات
وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشي
ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون
خاصة شخصية فمتى ما ينضاف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها
تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين اخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم
الشي مطلقا خاطئه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح

لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور واشباهها يستدعي
طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فتركب ماهيته فليس ايضا بشي لان الوجود العام العارض
لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به
تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زائدة عليه
خاطئه **فائده** اعلم ان هذه الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانما تختلف بعلل اخرى
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان
يكون من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه ٥ قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة
التي لها حد نوعي واحد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعها كان تعدد اشخاصها
بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل
لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن لم يكن
لتلك الطبيعة مادة لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعها كان من حق نوعها
ان يوجد شخصا واحدا لم يتعدد واذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره فالغرض منه عليها
وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود
يستحيل ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم هي ان
التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة
شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب
ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب
الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت

يتكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر ويتسلسل فالجواب عنه ان الشيء
الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة و
اما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج
الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات
بامر عارض انما يتكثر بما يماثلها ولا على كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس
انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها ان توجد في الخارج
غير محللة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده
الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة. **تذنيب** فقد حصل
من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال على
كثرة اصلا. ش نتيجة لما مضى واما قوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته
فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة. **اشارة** لو التأم ذات واجب
الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل
واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل ذلك في
الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات
وقد يكون عن اجزاء لا يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى و
الصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب
والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما
ليس هو هو فان الجزء ليس هو بالكل وتقرر في الكتاب ان ذات واجب الوجود

لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب
الوجود كالمركب من العناصر البسيطة اذ كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير
الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود
كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له
هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم
الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة ولا يتقدمه
احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة وهي حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها يتقدمها اقول الهيولى في الكائنات
الفاسدات تتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء عليها هو كالصورة
اولى وقال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة لافتقارها الى اجزائها لكنها واجبة
لاستغنائها عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب
من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك
الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك ان هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ولذلك
اخرها الشيخ عنها واقول المط منها كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسألة
التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخ من تعسف ما وذلك ظ. **اشارة** كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته فلا يجوز ان يكون
لازما لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره. ش الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء
ماهيته كالحساس لماهيته واما تمام ماهيته كالناس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق
وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج
فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له

في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ذاته ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قولنا
الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل
الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هو انيته **تنبيه** هل يتعلق الوجود بالجسم المحسوس بحيث
لا بذاته • الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده
به فقط وهو معلوله اعني حالاته اللازمة والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر
الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا وجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية
كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية
الى هيولى وصورة • والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله وواجب الوجود
لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق **اشارة** وايضا فكل جسم محسوس فيستجد جسما اخر من نوعه
او من غير نوعه الا باعتبار جسميته • وهذا برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم
نوعي فيستجد جسما اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا
نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مر في الاشارة اليه
فيستجد لكل جسم على الاطلاق جسما اخر من نوعه بمعنى لفظ الا من قوله الا باعتبار جسميته بالنص
بمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيستجد جسما اخر من نوعه وذلك
او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما يجد شيئا
له من نوعه فهو معلول **قوله** فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول • وهو الحاصل من الفصل
ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارة** واجب الوجود لا يشارك شيئا
من الاشياء في ماهيته وذلك التي لان كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود

فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها
بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي ولا
يحتاج الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته • يريد نفي التركيب بحسب
الماهية عن الواجب بعين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية ما سواه ليس الوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود والواجب ثم احترز عن ان
ينتقض حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو موجود واجب يشارك الوجود
الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طارئ
على الاشياء كلها وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر ما عارض لها
من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا
كان او نوعيا فلا يحتاج ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته
لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم
الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما مر ذكره
فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ الرئيس في كتاب الشفاء قال
وجود الواجب عن سائر الموجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين
الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد
في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والتي لا تحصر باعتبار عدم شيء له
مرجحا وايضا التي المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى
شيء غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق اخر مثله **قوله** فذاته ليس لها
حد اذ ليس لها جنس ولا فصل • قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا
من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا
انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه

ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه
قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول
وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات وتعريفها
بها لا يقصر عن التعريف بالحدود وهذا ما ذكره في المنطق ولم يرد عليه شيئا وواجب
الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل
تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له بعموم معاني
الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس
فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس
يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر
عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل يعني بها يحمل على الجوهر
كالرسم ويشترك فيه الجواهر النوعية عند التوهم كما يشترك في الجنس وهو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه
موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة
فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد فالجنس ليس يصح حمله
على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره. واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس
لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية
بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار
باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال
يرد على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب
ظاهرة **اشارة** الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع فكل ما سوى الاول

فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
للمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق
ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح **تنبيه**
الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي هذه المثل والنظر والباقي ظ **اشارة** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم
بريء عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول
الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم وقدم تفسير القيوم
بريء عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم الاحكام
والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عُهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل
فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن
المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي تصير المعقول
بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظ وقد احاله على ما بين في النمط الثالث **تنبيه**
تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصمات الى تامل
لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا
الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود
وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اقول هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة

على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك
وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية على وجود محرك أول غير متحرك ثم يستدلون من
ذلك على وجود مبدأ أول وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب
أو ممكن على إثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ثم يستدلون
بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على
الطريقة الأولى بأنه أوثق وأشرف وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو
الاستدلال بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما
لا يعطي اليقين وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين
في قوله سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه
على كل شيء شهيد لأنه أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق
ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين ولما كان طريقة قومه أصدق [illegible]
وسمهم بالصديقين فإن الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع والإبداع**
يريد بالصنع إيجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الأول وبالإبداع ما يقابله
وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** إنه قد يسبق إلى الأوهام
العامية أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو من جهة المعنى الذي
يسمي به العامة المفعول مفعولاً والفاعل فاعلاً وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل
وهذا أوجد وصنع وفعل وكل ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد
ما لم يكن وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى إنه لو فقد الفاعل جاز
أن يبقى المعلول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى أن كثيراً
منهم لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لأن العالم عنده
إنما احتاج إلى الباري في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك

فاعلاً فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم
حتى يحتاج إلى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود
يفتقر إلى موجد آخر والباري أيضاً وكذلك إلى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك
وفيما يجب أن يعتقد في هذا ش الجمهور يظنون أن احتياج الشيء المفعول إلى فاعله إنما هو المعنى
المشترك بين معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
أعني إحداث ش الفاعل إياه فقط فإذا أحدث فقد استغنى عنه حتى إن فني الفاعل بقي المفعول
موجوداً وإنما حمل أهل التمييز منهم على ذلك شيئان أحدهما شاهد بقاء الفعل كالبناء بعد
فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل للفعل
حال وجوده يكون تحصيلاً للحاصل وهو خلف الثاني أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إليه
في وجوده وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك وهم قوله إنه يسبق إلى الأوهام العامية إلى
قوله بعد ما لم يكن إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون إنه إذا
أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل إلى قوله وقوام البناء إشارة إلى نظر أهل التمييز منهم
في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وإنما قال وقد يقولون ولم يقل
ويقولون لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه
محتاجاً إلى الفاعل لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى
بالبقاء عند من يثبته منهم أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وإن لم يجعلوه
محتاجاً إلى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه في وجوده فكان
هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث وأما من عداهم فهم القائلون بذلك ش وقوله
لأن العالم عندهم إنما احتاج إلى الباري إلى قوله حتى يحتاج إلى الفاعل إشارة إلى استدلالهم
الأول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري من حيث هو موجود إلى قوله
إلى غير النهاية إشارة إلى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب أن نحلل معنى قولنا صنع وفعل

واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه وتحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرضي.
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او
مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد
العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر فيه جميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها
معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل اولا
واما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتحسين **قوله** فنقول
اذا كان شيء من الاشياء معدوما ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا نقول له
مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج
مثلا الى ان نزاد فنقال موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ويباشره
وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او تولد او غير ذلك او شيء من مقابلات هذه
فلسنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة على كون الشيء مفعولا و
الذي يحامله ويكون نسبته فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل
فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن اورد شيئا يناقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكرارا
في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرار فمثلا
لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان
حيوان ناطق معا. اما تعبيره ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما مقولا على الآخر
مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا
ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم استعمل بيان كيفية التفاوت
بين المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير
بزيادة معنى مخصص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك
فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث

بالمباشرة يقابله المحدث بآلة من وجه وبتوسط ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض
المتكلمين يقولون بحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوثا بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا
ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون بحدوث الاعتماد عنه حدوثا بالمباشرة ثم ذكر
الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحدوث بهما والمقصود بيان ان المفعول
لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا
على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث
على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المطلوب ليس في هذا التخصيص بحسب وان
كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك
البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون
كون احدهما تكرارا وكون الباقي تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال و
الانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد
والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول
ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يبن الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا منبها على ان المقصود
هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل بينها كان ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد و
الصنع كانهما استعمل لاعتبار شيء آخر لوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما واما عدول
المتكلمين عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق

قولهم انه فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم
باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح على تخصيص الفعل لم يمكن للشيخ عليهم سبيل
وقول هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الحر
ولا للماء فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا
آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالالباب ما تفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من
حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى
احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل
على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا
يدل على ما ذهبنا اليه **قوله** فاذا كان مفهوم الفعل هذا او كان بعض مفهوم الفعل فليس
يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كأنه
صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود
موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ هذا الوجود لمثل هذا الحال بعد العدم
لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب
الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل
هو حصول وجود بعد العدم عن سبب سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح
عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا
ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف
يجب لماهياتها لذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو

الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هو اما وجود شيء ليس بواجب
واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيتبين في الفصل التالي لهذا
الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا
بحث اما لتعيين الشيء المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ يحتمل ويحتمل
لهما الا ان حمله على الاول اولى فان سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر
عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر
عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنها غير متعلقة بالمتن **تكملة واشارة**
فالآن لنعمم ان لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل
بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما والثاني واجب
الوجود بغيره وقتا ما بان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب
الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد
وهو في مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومات جميعا يحمل عليها التعلق بالغير و
اذا كان معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فان ذلك المعنى للاعم
بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس
حتى لو جاز فيهما ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم
يكن هذا التعلق بعد بان ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر ولان هذه الصفة دائمة
الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كان دائما وكذلك لو كان
لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني
بعد ذلك عن ذات الفاعل اقول يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور
في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا

بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين
اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذا
الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما
معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان
ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان
يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك
انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم
بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل
في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كان دائما بخلاف ما ظنه الجمهور
ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق
ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده
وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في
الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه
حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث
ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم
هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم

والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه
وهو مصادرة على المطلوب الاول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل
اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب
الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان التعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور الى انه
يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده
ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كشف اللبس ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود لا في
وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتتمة ولما ظهر
ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم
يتعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهي الامكان
ام هو الحدوث فليس يتعلق بهذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ منافيا لما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو
الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين
ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان
واجبا بغيره كان مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان
الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل لما دل على وجوب
كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الاولى يستحيل ان يكون
فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار

ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة
اولا بل اصطلح عن غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او
غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا
لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه . ولا قطع انهم ما بنوا حدوث العالم
على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول
فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب
هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول قدماء ثمانية يسمونها صفات المبدأ الاول
فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي
علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم
غير مستنكفين على القول بنفي العلة والمعلول مع اباءهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل
الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام
في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعل ازلي اسندوه الى
فاعل تام ازلي في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم
ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية
ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه . تنبيه الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه
ليس كقبلية الواحد التي هي على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا تعينه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة

وليس تلك القبلية هي نفس العدم لان العدم قد يكون بعد ولا ذات الفاعل لانه قد يكون قبل
ومع وبعد فهو شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في المقادير لن يتألف من غير منقسمات . يريد بيان ان كل حادث
فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن تكون بعديته مضافة الى قبلية
قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين واشباهها التي يوجد القبل
والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم
لان العدم كما كان قبل قد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانها قد تكون قبل ومع و
بعد فاذن هناك شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من
الجائز ان يعرض متحرك يقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون
ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة
اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ
قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا
لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين فانه هو الشيء الذي يلحقه
لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر فتلحقه
هذه الصفات لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية

للشمس بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدلان على وجود
الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتمييزهما
عن سائر اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا اصلا ليس بتمييز حقيقي لان
المع يجري مجراهما في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا الا انه لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية الاختصاص بالزمان اضافيان لا يوجدان الا في العقول لان الجزئين
من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف يوجد الاضافة اللاحقة بهما
لكن ثبوتهما في العقل ليس يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك
استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان سابق واذا تقرر هذه المعاني فقد
اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت
القبلية الواحدة قبل موجودة اخرى بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في
الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية
فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانه امر اعتباري يصح تعقله في
جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات
في لحوق قبلية اخرى بعينه الذهنية ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذي
ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافيان فيجب ان يوجدان معا وقد قيل انهما لا يوجدان
معا هذا خلف وذلك لانهما اضافيان عقليان يجب ان يوجد معروضهما معا في العقل
ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المتقدم شيء ما يكون معقولا
بسبب لك الى ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم انه اشتغل
بالمعارضة فقال ليس بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا الشيء المذكور في عدم الحادث

ووجوده بعينه تقدم من يوكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان
ينقضي لذاته فلذلك استحق القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يستحق القبلية
والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان ان كانت متشابهة
في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل
جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني انه يجوز وجود قبلية
وبعدية لا يوجدان معا لجزئين من الزمان في غير زمان مغاير لهما فيجوز كون العدم
... وجود الحادث في غير زمان مغاير لهما قال والجواب عن الاول في الفرق ان القول بقبلية
والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بآخر ولا يمكن مع القول بحادث
واول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متأخر عن الامس ليس هو انه لم يوجد مع
ان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه فان هذه المعية
اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
حصل فيه الامس وح يعود التقسيم وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ان يكون للزمان
زمان آخر قال والقول بجعله الزمان يتحرك ايضا يقتضي مثل هذا البيان ووقوع الزمان في
زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يجري الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ثم اذا فرض
له اجزاء فالتقدم والتأخر لها بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا
بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر لاجزائه المفروضة
لعدم الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة
غير عدم الاستقرار يعرض لها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما تصير متقدما ومتأخرا
بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره

فاما اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى ان نقرن معنى التقدم
باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما يوجد في الزمان للزمان غير المعية بالزمان
اعني معية شيئين يكونان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان
الى الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب اليه
واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا نحتاج في الاولى الى زمان مغاير للموصوف بالمعية
ونحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن
لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير
متغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو
الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في
الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء
يصح منه التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا
الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض وبمتغير هو جسم محل التغير فيه وتمثل هذا
التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان
المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل
زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب
كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان تتصل لا الى اول لوجوب
تناهي الامتدادات وكما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن
ان تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه

فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم تقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته
وعند بيانها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا
من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذان لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من
جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان فان
الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما
وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر يجتمعان في الوجود والحركة تتجزى بتجزئة المسافة فيصير بعضها
متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها
لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان فهذا ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه
العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر واما يوجد فيها المتقدم
ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر من المسافة لكنه
يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا
فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصة يلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة
ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتاخر فيكون للحركة لها عدد
من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها مقدار بازاء مقدار المسافة والزمان
هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان
بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد
الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة **اشارة** كل حادث
فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر
عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه
غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فتبين

اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي يفتقر الى موضوع والحادث يتقدمه قوة وجود
وموضوع • برهانه بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة. وتقريره ان كل حادث
فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال
غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا
في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه
امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا
الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون نسبيا بالقياس الى وجود. كما يقال
الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والامور
الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان
وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فهو قوة
وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس اليه
ان كان صورة. فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس
الى وجود بالعرض فهو يكون نسبيا بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن
ان يصير موجودا بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها
وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون الشيء بالقياس الى وجوده
ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة. كما يقال البياض يمكن ان يوجد
او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم

القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة. ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا
لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع ذي
موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون
مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان موجبة ذلك الجوهر واذ لم يكن جوهرا
فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما بين ان مثل هذا الشيء لا يمكن
ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع
الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات
او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها والامكانات تتقدم الاشياء تكون قبل وجودها
ويعبر عنها بالقوة ثم يقال تقدم الموجودات في موادها بالنوع وهي تختلف بالقرب والبعد
وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل واما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها
عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة محتملة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاعتبارات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع
ليزول الاشكالات التي يوردونها وظهر منه ان قول الفاضل الشارح التي قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف ح بانه مقدور
للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات
مع كونها نفيا صرفا فاختلط بسببه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا للغير

والثاني محال لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان فالجواب عنه أن الإمكان في
نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج
هو إمكان بل هو إمكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك
الشيء في الخارج وهو موضوعه من حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله
إمكان آخر بغيره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في العدم لا يقال
وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لأن الجهل هو وجود صورة في الذهن على أنها
صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على
أنها صورة شيء في الخارج بل على أنها أحكام موجودات في الخارج وأحكام الموجودات
غير موجودة في الخارج من حيث هي أحكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
وأما قوله إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه لأن الحادث قبل وجوده لم يصح
أن يكون محلا لشيء ولا يجوز أن يكون حالا في غيره لأن نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره
فالجواب أن إمكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فإن معناه كون ذلك الشيء
في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس
إليه فبالاعتبار الأول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني يكون كإضافة
لمضاف إليه ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشيء إلا في غيره لم يمتنع أن يقوم إمكانه
المضاف بذلك الغير وأما قوله لما كان الإمكان صفة إضافية مستدعية لوجود المتضايفين
فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان فالجواب
أنه من حيث كونه صفة إضافية إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما
في العقل ولا يجب من ذلك تقدمه عليهما في الخارج لكنه من حيث تعلقه بموضوعه
الثابتين في العقل باعتبار وجوده في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا
في الخارج كما مضى في العدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الإمكان متعلقا بموضوع

أو مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع
ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الإمكانين عند تعلقهما بما في الخارج وأن إمكان
مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها
في العقل موضوع والإمكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو أيضا صفة لوجوداتها و
يكون بهذا الاعتبار كإضافة لمضاف إليه وأما قوله لو قيل الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده
أولى ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان أما الصغرى فلأن الأولوية
لو حصلت حالة الحدوث كان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل
دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا إما على وجودها أو على عدمها
والأول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما يقتضي
بعدها وأما الكبرى فلما مر فالجواب عنه أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجبا
فضلا عن الأولوية وأما ما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه إنما
يحصل بأن يتم استعداد مادته أو موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط
يستجمعها الحركة المتصلة التي لا أول لها الموجودة في الجسم الإبداعي على ما يشتمل العلم الإلهي
على بيانه **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وإنما يحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود وإن لم يمتنع أن يكون في
الزمان معا يريد إثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث الذاتي مبنيا
على تحقق التأخر الذاتي لأن الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن اللاوجود ينقسم
إلى زماني وإلى ذاتي لانقسام التأخر إليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على إثبات
الحدوث الذاتي واعلم أن تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما تحقق في الفلسفة الأولى
أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية والأخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر

التأخر بالذات والمعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجا إلى آخر في حقيقته ولا يكون ذلك
الآخر محتاجا إلى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ثم لا يخلو إما أن يكون
المحتاج إليه مع ذلك هو المؤدي بانفراده لنفس وجود المحتاج أو لا يكون والمحتاج بالاعتبار
الأول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد وبالاعتبار الثاني
متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد وكالمشروط بالقياس إلى الشرط والمتأخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير انعكاس والمتأخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فإن المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر
أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع و
يخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفا
كذلك وذلك أنه قال عند ذكر التقدم بالعلية وإن كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والذات أما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه أنه
يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية الذي هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر
بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر الشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تأخر
بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر أعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس
بحقيقي لأن المتأخر بالزمان أو بالمرتبة والوضع أو بالشرف يمكن أن يصير بالفرض متقدما
وهو هو لأن المقتضي لتأخره هو أمر عارض لذاته وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض
متقدما وهو هو لأن المقتضي لتأخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بأنه الذي يكون
باستحقاق الوجود واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن أن يكون معه
ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالإمكان العام الشامل للوجوب

والوجوب وهو قوله وإن لم يمتنع أن يكونا في الزمان معا **قوله** وذلك إذا كان
وجود هذا عن آخر ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود
ووصل إليه الحصول وأما الآخر فليس بتوسط هذا منه وبين ذلك الآخر في الوجود بل
يصل إليه الوجود لا عنه وليس يصل إلى ذلك إلا مارا على الآخر وهو بيان للتأخر بالذات
بتفسير في بعض أقسامه ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا أعني المتأخر
كالمعلول مثلا عن آخر أعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق
المتأخر الوجود إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته إن كان له
علة وأما المتقدم فليس بتوسط المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل إليه الوجود
لا عن المتأخر وليس يصل إلى المتقدم من تلك العلة إلا مارا على المتقدم وذهب الفاضل
الشارح إلى أن المراد أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس
بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست أرى هذا التفسير مطابقا لألفاظ الكتاب
قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح أو ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك
المفتاح فحركت يدي أو ثم تحركت يدي وإن كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات
وهذا إيراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم
بالعلية فقال إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا
العلة متقدمة على المعلول هو أن المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة
وإن كان المراد شيئا آخر فلا بد من إفادة تصوره وحمل قول الشيخ الوجود لا يصل
إلى المعلول إلا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه إلى المجاز وحمل التمثيل بحركة اليد
والمفتاح بيانا آخر غيره ونسبه إلى الركاكة وأقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على
الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والأمثلة تعريفه ولا إثباته بل الغرض بيان امتناع انفكاكه عن التقدم الزماني فإن

الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت تعلم
ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله عن غيره قبلية
بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل
انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو الحدوث
الذاتي **ش** لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن
غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال التي بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي يكون للذات بحسب الغير و
اما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود
عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب
العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات
لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود
ولا عدم واما وجوده فهو حال بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا
وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته
ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق
بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو
انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من
حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا
وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا الجواب ان الماهية
المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي ان كانت باعتبار العقل لا ح

من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا بشرط مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج
لم يكن بين القسمين الاخرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها
هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجردها عن
الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب
وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقرير
الشيخ ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبيه**
وجود المعلول متعلق بعلته من حيث هي على الحال التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة
او غير ذلك من امور يحتاج ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل
مثل الالة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار
الى نشار اخر او وقت حاجة الادمي الى الصيف او الداعي حاجة الاكل الى الجوع او
زوال مانع حاجة القصار الى زوال الدجن **ش** يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف
عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل
كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان علة الحركة لا يحصل موجودة الا باحدهما وقوله او غير ذلك اشارة الى الحالة التي للنفس
النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والى الحالة التي يكون للعلل التي هي
فوق هذه العلل واما الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليته بالفعل
فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما
وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا مضافا الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا
لا يضاف اليها والاول اما شيء متوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا متوسط وهو

اما ذات يتضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والتي الذي لا يتصاف اليها اما محل
لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت حاجة
الآدمي الى الصيف اي حاجة متخذ الادم وهو منسوب الى جمع الاديم والادم جمع الآدم
كاينق وآنق وهو الجلد الذي لم يتم دباغه ويجمع ايضا الى آدمة كرغيف وارغفة والمنسو
اليه اما آدمي بفتح الالف والدال او آدِمي بمد الالف وكسر الدال والداعي غير الارادة
والدجن في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى
زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة
والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها
وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم
ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك
امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان
يكون علة لما هو مثله كما يقال شرط الوجود معلول ثابت على الاطلاق فقصر جزء المفهوم
عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مرجحا في العقل قوله وعدم المعلول متعلق بعدم كون
العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودا لا على تلك الحالة او لم يكن موجودا اصلا
لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان عدم
المعلول يتعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلة بالفعل
وحدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل
بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا
وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم يوجد
وجب عدمه وايهما فرض ابدا اما بازائه ابدا او وقتا ما اي فاذا كان الفاعل موجودا
ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حال من الاحوال المذكورة فوجود المعلول

موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا
دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال في كل شيء
وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعنى اه اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي
متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد ان يجب
عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا
لان المقصود ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود
وايضا القطع بوجود عدمه هكذا ابتني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال
يجوز ان يتغير وذلك مما سبق عليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة
الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح قد وقع على اطلاق الزمان
على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود وقد وقع على اطلاق الدهر
على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة
بعضها الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظة
المفعول عليه بسبب ان لم يتقدمه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور
المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء
وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان اه هذا تفسير لفظ الابداع
بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن
متوسط اه وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة و
الغرض منه عكس نقيضه وهو ان ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم و
يتبين من انضياف نفي الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره

من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما
استعملهما في صدر النمط **قوله** والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث. اقول التكوين
هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني فكل واحد
منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين و
الزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر
فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو
اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه**
واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى
لشيء وبسبب وان كان قد يمكن في العقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من
البيان وهذا الترجح والتخصص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد
لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه. **ش** المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مفتقر
في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي و
ان كان قد يمكن في العقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما في
التمثيل بكفتي الميزان المتساويين اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من غير شيء اخر
ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري مجراه وذكر في هذا الموضع ثم ان صدور ذلك الترجح
عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع
فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا او حدثا
ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا
يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور الترجح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب
وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى

فما كان واجبا لذاته فكان واجبا في علتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا
لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور
لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا
مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على
سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم
ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم
مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضا من لوازمه
عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود
واما بالتفريق فكان ما يلزم عنه اثنان ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة. **ش** يريد بيان
ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب
الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
[illegible] وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
[illegible] علية لاحدهما غير علية للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس
[illegible] واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف
[illegible] الاكثار في تقرير هذا المعنى وزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا
[illegible] مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيهما
[illegible] من مقوماته ويلزم منه تركبه اما في ماهيته ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا
[illegible] عدم وجوده بتقرير له والاول فاني الحكم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة و
[illegible] في العقل الاول بحسب الكثرة التي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده
[illegible] ليست [illegible] منقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الاخر لان الاشياء الكثيرة

يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي وكل البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم بالحقيقة
ولم يقل منقسم بالماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والكثير يلزمه اما الوجود واما ما يعرض بعد
الوجود كالقيام والقعود وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا
هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه و
اتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فلو وجد التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب
شيء عن شيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد غير
فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحد فتعددها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وتعدد الاشياء الكثيرة عن الاشياء
الكثيرة ليس نحن بها السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه فتعدد فانه والكيفي [illegible]
المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف [illegible] وصفة والقابلية الى
ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي
الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث [illegible] عن غيره ويقبل الحركة من
حيث يكون في حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء من [illegible] الشيء امر يكفي في تحققه [illegible]
شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال ال[illegible]
فيما لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه شيء وشيء صادر لا [illegible] مفهوم الصدور يطلق [illegible]
احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان [illegible] وما يليه فيه وا[illegible]
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم [illegible] على المعلول ثم على الا[illegible]
العارضة لهما ولا مباينة وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا [illegible] وكذلك
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد تكون حالة تعرض لها ان كانت

علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام وتنبيهات** قال قوم
ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب
الوجود ولم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الوجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم
ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين
وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل
غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم • يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب
اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان نبه على ما هو الحق عنده منها واول
احكامهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر
من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائل بانها هذه الموجودات المحسوسة
والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها و
هيآتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو الحركات
والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه
واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام
ولا بحسب الكمية الى اجزاء والى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي تنتهي
عنده عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عم حكاية عنه حين حكم بامتناع
ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه
المحسوسات ليست بواجبة اما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة
عن الصورة كثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما متفقة بالنوع

مختلفة بالأشكال وهم أصحاب ذيمقراطيس وإما مختلفة بالنوع وهم أصحاب الخليط ومنهم
من ذهب إلى أنها عنصر واحد هو الماء أو الهواء أو النار أو غير ذلك ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات
كائنة من تلك المادة حادثة معلولة وأثبتوا علة مغايرة لها واجبة إما واحدة أو فوق واحدة
أما القائلون بأنها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالأجزاء أو
بالعنصر الواحد وأما القائلون بأنها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم
الحرنانيون الذين قالوا إن المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس وإله وأما القائلون
بأن المادة ليست بواجبة وأن الواجب أكثر من واحد فهم القائلون بوجوب الوجود لضدين
خير وشر يعبرون عنهما تارة بيزدان وأهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم
بذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق على أن واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم إنه لم يزل ولا وجود لشيء غيره ثم ابتدأ وأراد وجود شيء غيره
ولولا هذا لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لأن
كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود
قالوا وذلك محال وإن لم يكن كلية حاصرة لآحادها معا فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن يكون
حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له
فيقطع إليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يزداد ما لا نهاية
له ومن هؤلاء من قال إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده
إلا حين وجد ومنهم من قال لا يعلل وجوده بحين وشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم
فهؤلاء هؤلاء. لما فرغ عن ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد شرع في أقوال
القائلين بأنه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت إحداهما إلى أن ما عداه
مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية إلى أن بعض
ما عداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الأولى إن

واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادة واحتجوا على ذلك بأن الحال
لو لم يكن كذلك لزم القول بحوادث لا أول لها كما ذهب الحكماء إليه وهو يفضي لأمور منها وجوب
كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لأن كل واحد منها موجود فإذن تكون لما لا نهاية له كلية
منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وإن لم تكن لها كلية حاصرة لآحادها معا
في الوجود فإنها في حكم ذلك عقلا بناء على أن الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ
أشار إلى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل إلى قوله فإنها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل
واحد من الحوادث لكونه موقوف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة وكالأمور
المترتبة غير المتناهية يمتنع أن ينقضي وأشار إلى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن أن يكون حال من
هذه الأحوال إلى قوله فيقطع إليها ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل
حادث واللامتناهي يمتنع أن يتزايد أو ينقص وإلى هذه الحجة أشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد
عدد تلك الأحوال وكيف يزداد عدد ما لا يتناهى ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص
حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الأوقات التي يمكن فرضها قبله مما لا يتناهى قبله
وبعده افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه إلى قائل بثبوت المخصص بالوقت المعين إما الذات
ذلك الوقت أو الفاعل أو الشيء غيرهما وإلى قائل بنفي المخصص وبالجملة لا فرق بين نافي
المخصص ومن مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق
فرقة عرفوا تخصيص ذلك الوقت بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم جمهور
قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية
دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات
الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لأنه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول أبي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا
بالتخصيص خوفا من الحجر عن التعليل بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر

غير انا على وجه لا يسال عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص
وتمسكوا في ذلك بعطشان يخيره الماء في انائين متساويين النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار
احدهما لا محالة ونحو ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو
حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء
من قال الى قوله ولا يسال عن لم وختم اقوال المتكلمين بقوله هؤلاء **قوله** وبازاء هؤلاء
قوم من المتفلسفين بوحدانية الاول ويقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع
صفاته واحواله الاولية له وانه لن يتميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا
او ما لا يشاء ان لا يوجد عنه اصلا وحال يخلو فيها لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في
بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع
صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي عدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج
في فاعليته الى سبب اخر فما يقتضي ثباته وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد
بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا وقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا
وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب
الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى
يصير فيها فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين
بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان ينبعث ارادة
متجددة الا لداع ولا ان ينبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال

وكيف ينبعث ارادة لحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد وان لم يكن تجدد كانت
حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعل المتجدد لامر تيسر او لامر زال
مثلا كحسن من الفعل وقتا ما تيسر او معنى او غير ذلك مما عدا او لنفع كان يكون له او كان قد زال
او عائق او غير ذلك كان قد زال ∴ لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يساوي
مقدوراه بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاج الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف
الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لا بد وان ينبعث عن امر متجدد يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق ما او مثله
وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه جزافا وهما مختصان عنه تو
بالاتفاق والجزاف لفظ معرب معناه الاخذ بكثرة من غير عد ووزن وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او
مزاج كحركات المرضى او عادة كالعبث باللحية مثلا وهو ما عبارة عن الفاعل كان العبث
يكون ما عبارة عن الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للضرورة
فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار
فقال وكذلك لا يجوز ان ينبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شيء
من شرائط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او
قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلامنا فيه وحاجة الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فلذلك يحتاج ذلك الشيء الى تجدد
امر اخر وهلم جرا وهو ما ادعيناه وهو فرط واما قياسا على شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم
اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا
لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضي اما

لا يصدر الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعرفون تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم ان كون
بعض الاوقات اصلح للصدور واما امتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ
عن ابطال القول بتجدد شيء وابطال القول بان لا يتجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا
قول بتجدد فقال وسواء جعل التجدد لامر يحسن من الفعل وقتا ما مثل ان يقول صلوح
بعض الاوقات او يعين صدوره الفعل مثلا بما بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعرفون عنه
بحسب اصطلاحاتهم او جعله لامر زال كمانع كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان
زال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد
شيء ما وقد ابطلناه • **قوله** قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير
والجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذي الانصاف
ضعفه على انه قائم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب ليس من حال واما كون المعلول
ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره كما بينت
عليه ∴ ولما فرغ عن الاشارة الى عدم الفعل مما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل
فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة
الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك هو حاصل
في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده من غير
تخصيص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل
في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبه في صدر النمط على فساده وبين كيف ان المعلول

يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلثة المتكلمة عندهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها **فقوله** واما كون غير المتناهي كلا موجودا
لكون كل واحد منها موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل
محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان كل
واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد • اشارة الى الجواب
عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي
القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا
مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في
الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود • وقوله قالوا ولم يزل غير المتناهي من الاحوال
التي مذكورها معدوما ما لا شيئا بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم
ذلك كونها غير متناهية في العدم • اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان غير المتناهي اذا
كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم
وكمعلومات الله تعالى التي هي زائدة على مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست بموجودة مجتمعة في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا
في كونها غير متناهية • وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او
احتياج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا كذا توقف على كذا
هو ان الشيئين وضعا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول
وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخر كان
موقوفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت
وجدت بينه وبين كون الاخر اشياء متناهية في جميع الاوقات منع ضبطه لا سيما والجميع
عندكم كل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان يدا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل

واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك مع هذا ليس المنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال مذهبه اي ان يعرف بطلانها بغير الاستغراب المعني • اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت موقوفا على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يسبق عليه وجود الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه • واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون صادقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع **قوله** فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما واما الا ما يلزم منه اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير • لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول وما يلزم ذلك لزوما واما يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية **قوله** فهذه هي المذاهب وتلك الاخبار فتخير لنفسك دون سواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا • مراده ان المنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى المنازع في وجوب واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا رخص التساهل فيه وليس مراده ان لمسألة الحدوث والقدم تعلقا بمسألة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة • فهو مستكمل بفعله وما ينتهي الى ذلك اثبات العقول وثانيها بيان ترتيب الوجود واما تقدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسألة القدم واساس لما بعده • بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره • لم يكن فاعلا بالقصد والارادة • وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة • يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست لعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت الوجود مبدا اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية مبدئيته فذكر ذلك في النمط الذي يليه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدا اولا بالاشارة الى احكامها الكلية وبين ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة • ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **تنبيه** اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي صفات متمكنة من ذاته وفي صفات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل

شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة كالعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو
فقير يحتاج الى كسب • هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على
المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم
الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما من شأنه ان يعرض له
نسبة الى غيره والى ما ليس من شأنه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات الممكنة
من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي
لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات الممكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له
ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا
يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني
بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لكن الاول نقيضه قال الفاضل
الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج
على قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا الافتقار في احد هذه الامور الى الغير وحاصل
معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك
مما لا فائدة فيه وان كان يريد بالفقر شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا
الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد خطابية على ان قولنا
الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق و
ذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا فهذا الفاضل الشارح قد صدر شرحه
لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى
الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي
لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد

لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل
المحدود ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان
هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول معرفا
مقبولا والثاني خطابيا مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل نقول ان الشيخ قد قال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان هو الاول لفظا وكان الجواب انه لما كان في
الاول قاصد التعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل
اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصد التعريف اورد
الاحتياج ليعلم انه استعملهما بمعنيين متقاربين **تنبيه** اعلم ان الشيء الذي انما يحسن منه
ان يكون شيء آخر ويكون ذلك الشيء اولى من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك
لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا واذا لم يكن ما هو اولى واحسن به مطلقا فهو مسلوب
كمال ما مفتقر فيه الى كسب • ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره
بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه
فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى
مقتض لاستناد النقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن منه ان يفعل فعلا ويكون
ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا و
كان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى
حالية اضافية الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به
من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله
غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب **تنبيه** فاقبح ما يقال من ان
الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله الجميل

فإن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة وأن الأول الحق يفعل شيئا
لأجل شيء وأن يفعله لمية. هذا تصريح بالمقصود الذي أومأنا إليه في الفصل المتقدم و
هو كشرح لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل العالية التي هي
تامة لما بعدها أو بعللها مع ابداعها وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله
مطلقا لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين أحدهما من حيث يقصد وجود
تلك الغاية فإن ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته
بتمامية تلك الغاية فإن ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق الأول
لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فإذن لا غاية لفعله بل هو بذاته
فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب** أتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا
ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لأن منه أو مما منه ذاته فكل شيء غيره فهو له
مملوك وليس له إلى شيء فقر. سياق الكلام يقتضي أن يرسم هذا الفصل بالتنبيه و
الذي قبله بالتذنيب ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين وهذا
الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة أشياء أحدها كونه غنيا مطلقا
وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء إليه وهو إضافي والثالث كون كل شيء له
وهو أيضا إضافي وعلل ذلك بكون كل شيء منه فإنه لما كان كونه غاية للأشياء هو كونه
فاعلا لها معنى صح تعليل كون الأشياء له بكون الأشياء منه **تنبيه** أتعرف ما الجود الجود
إفادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل
من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء
والمدح والتخلص من المذمة والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي
فمن جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي
تفيض منه الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود إليه. واعلم أن الذي يفعل

شيئا لو لم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله متخلص. يريد تعريف معنى الجود
وقد اعتبر فيه ثلثة أشياء أحدها معنى الإفادة والثاني أن يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي
للمستفيد أي يكون منتفعا مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس إليه وأن لا يكون لعوض وباقي الكلام
بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي
كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الإذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون
بالحسن الشرعي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين وأقول هذا الكلام
يقتضي كون جميع العرف المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية إما معتزلة يقولون بالحسن
العقلي وإما فقهاء يعنون بالإذن الشرعي على أن المعتزلة والفقهاء ليسوا بمخترعين للفظ
غاية ما في الباب أنهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بإزاء هذين المعنيين لكن
ذلك مما يدل على كونها في أصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلماء
اللغة جميعا ذكروا أنها من أفعال المطاوعة تقول بغيته فانبغى كما تقول كسرته
فانكسر وهو قريب مما ذكرنا. واعلم أن القدح في أمثال هذا الكلام الذي استحسنه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بأمثاله لأنه يدل
على عصبية أو حسد أو قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم إنه قال القصد إلى إيصال
الفائدة إلى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب أن يقال الحجر الذي سقط من سقف
ووقع على رأس عدو انسان فمات ذلك العدو أنه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه
لم يقصده من الحجر بالطلب لا لعوض والجواب إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات
لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لأن الذي حصل منه بالذات
هو حركة الطبيعة وهي استعادة كمال منه لنفسه لا إيصال كمال غيره وإنما وقع على
رأس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي اختلال وضع الأعضاء والموت بسبب آخر يقتضيه بالذات

عند اخلال الاعضاء ثم ان المعطي لموت الانسان لا يكون معطيا لوصول فائدة الى
ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مسألة الذي اورده وكذلك القول
في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية
مضادة لكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الافعال الطبيعية فانها لا تفيد غيرها ما يفعلها
شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف
البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف
البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول
فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفس فعله
او بما يتبعه فالجواد وهو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من جميع المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الخ اعادة للكلام الذي
ذكره في الفصل الثامن من هذا النمط والقول بما يقتضيان اشتركا في الموضوع فقط وهو
الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه
مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستنقص وظن ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى
الغرض فان ما هو غرض لعله يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى و
اوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه
وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي
لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية
والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض وهو انه انما يفعله لغرض يعود
الى غيره لا الى ذاته وذلك لامتناع كونه غنيا وجودا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض

فلابد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن
احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا
وان العالي لا غرض له لا مطلقا ولا بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال مما فوقها **تنبيه**
وفي نسخة تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه
حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاجل عن ذلك فعله اجل من الحركة والارادة **معناه**
ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال
فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم وتنبيه** اعلم ان ما
يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون
الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده وتركه ينقص منه ويثلمه وكل هذا ضد الغنى
لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بغيره اورد وهما وهو ان
يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن
فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه
على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني
بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد
الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل
يقتضي استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم
فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا اما ذكر الشيخ
كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التمجيد والتنزيه واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان طلبت متخلصا الا ان تقول

ان تمثّل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام
على ترتيبه في تفاصيله معقولاً فيضاناً وذلك هو العناية وهذه جملة ستهتدي لتفصيلها
لما بيّن ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبيّن ان النظام
المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها
بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل
ان تمثّل النظام الكلي اي تمثّل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على وجود الموجودات مع الاوقات المرتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع
كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال يفعل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو
عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعد بان يفصّلها فيما بعد قال الفاضل الشارح
المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله و
وجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري تعالى فاعلاً بارادة لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً
والتالي بالاتفاق باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان من فعل بارادة ففعله اولى به
فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي الملك ايضاً لاعتبار معنى الغنى في حدّه
وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان الفعل في نفسه حسن والايصال
النفع الى الغير لا ما يقول الانسان به بزينته وعدم الاتيان لوقعه في استحقاق الذم وح
يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل
السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلاً بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها
بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة
مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاوّل

وغايات افعالها ووجه اللطف بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدأ الاول
المتفق عليها هذه الثلثة لانها لا تشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله
وقدّم الغني لانه ادل على ذلك مفسّره في الفصل الاول واثبت المطلوب وحده في
فصلين بعده ثم فسّر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان
الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضاً مستكملاً ولما كان البيان متناولاً
لغير المبدأ الاول من المبادي العالية جعل الحكم عاماً ولما كان تحرك الافلاك بحسب الظا
الظاهر منسوباً اليها مع انها تابع لارادة بيّن ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما
يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مبادئها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبّر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها
خطابية لانه لا معنى لانه يلزم ان لا يكون غنياً ولا ملكاً ولا جواداً فان عنيت انه متى فعل
ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز
ان يكون الله تعالى مستفيداً الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عنيت به شيئاً آخر فبيّنه فظهر ان الحجة خطابية من باب الظلمات اقول وهذا ايضاً
يدل على انه يرى تكرار الشيء خطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة
لم يكن غنياً ان يقال معناه انه لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملاً بذاته بل كان كاملاً بفعله
فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيداً للاولوية او دفع
المذمة انه محال لان المستفيد لشيء لا يكون تاماً ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بانه اقناعي
من باب الظلمات اولى بان ينسب الى من نظر في الظلمات وانصف **تنبيه**
قد تبيّن لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة باطنة وبارادة جزئية وتعلم
ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة للاول يجب ان يكون دائماً علة مقارنة فان كانت
متعلقة بالجرم فتعقلها لم يصحبها فهي كانت ارادة ما تشبه العناية المذكورة وانت تعلم

ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع او على اتصال بل اما ان يكون تحصل
الطبيعة او بعدد وبها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شي لها سنوح دائم حصل ولا يجوز
ان يقال لم يزل حاصلا وسوط بل هل كلاهما حاضرة. حقيقته ليست جزئية ولا ظنية او تخيلية
وليس بسبب امثال ما ذكرنا. اي الاجسام السماوية بسبب نفوسها الى اجسامنا الى ان يحصل
منها حيوان واحد فاعله حالنا لان نفس الواحد منا مربطة ببدنه من حيث تتمة ليطلب
مبادي الكمال منه ولولا بدنه لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهو صاحب الارادة
الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا من الاستكمال ان كان وهو سر :: قال
الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول
بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد
بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزمه
من ذلك اثبات العقول فبدأ بما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماوية نفسانية
غير عقلية وهذا الفصل يشتمل عليه وتقريره ان يقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات
السماوية متعلقة بارادة وتبين كلية وجزئية وبين ان مبدأ الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني
الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية
بسببها يجب ان يكون واما عقلية مفارقة التوام فان الاجسام وقواها لا تتصور بالكلية
وتلك الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول هو
المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور
الاول ان العقل المحض لا يصح فيه ان يكون ارادة شبيهة بالعبارة المذكورة وقد تقرر
في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني
ان المراد الكلي حاصل ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع كالحركات المنفصلة او على اتصال
كالحركات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود الطبيعة او بعدد وبها دائما والامور الدائمة

المشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان شيئا لم يزل لها شي ثم يوجد
ثم حصل او يقال كان حاصلا له وسوغ حصوله طالب بل يكون كلاهما حاضرة. حقيقته ليست
جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية
وهي مبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد وينصرم على الاتصال
وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يتبعه او اضربه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون مربطا
بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مربطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها
وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن
مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية
منطبع في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء
وانبعث منه صورة منطبعة فيها تنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء الجوهر العقلي
المفارق حتى تنال نفوسها بواسطته ابدا شيئا من العقل الفعال قوله ان كان اي ان كان صاحب
ارادة كلية فانه اضعها موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم
على سبيل القطع والسر فيه ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه**
ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحركاتنا
عن عللنا العقلي :: يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي
العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فيقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي
يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه
اما جذب ملائم او دفع منافر فان هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو ما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي
وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي يقبل ويتغير

من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتنعم من تحصل له بعض
واتصالات بل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات مشابهة فاذن هو اشبه
بحركة ما الصادرة عن عقلنا العملي قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لنيل ذاته وجاه
او لنيل ما يشبهها ش كل تحرك ارادي فهو لشي يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة
هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحرك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة
والا لكان الطلب طلبا للاشي وهو محال والشي المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما
او ما يشبهها من حالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق
محصل الذات والحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا
من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلا فيحصل بالحركة وح يكون الحركة
لنيل حال من المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه وح يجب ان يكون حالا يناسب
احوال المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا
يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق
او حاله وظهر من ذلك ان تحرك السماء الذي كان للمعشوق لا يخ من ان يكون اما لان ينال
ذاته او حاله او لينال ما يشبهها قوله ولو كان للاول لوقف اذا ناله او طلب المح وكذلك
لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر ش اي ولو كان المعشوق مما
ينال بالتحرك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من حالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه
لكان لا يخ اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحرك
عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمح والارادة المنبعثة
عن ارادة عقلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شي محال

فاذن المعشوق ليس من حالات المتحرك ولا مما يحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شي محصل
الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا
يخ اما ان يكون تحركه لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه يشبهها كمال المعشوق او يكون
لنيل شبه لا يستقر والاول مح لانه يقتضي احد الشيئين المذكورين اعني الوقوف عند النيل
او طلب المح فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بحالة الا على تعاقب
يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد
يعرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب ش اي فلا ينال
الشبه بحالة اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد
يعرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه
حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون
المعشوق متشبها به بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة راشحا عنه الخير الفائض
من حيث هو شبيه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل ش فيكون المعشوق يعني محرك السماء
متشبها به نحوا من التشبه وفي بعض النسخ فيكون المعشوق يعني الاول او شبيها به يعني يكون بالله
معشوق المحرك هو شبيهها بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو الفعل من حيث براءتها عن
القوة راشحا عنه الخير الفائض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو شبيه بالعالي يعني
مقصوده بالقصد الاول هو التشبه من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح
عنه الخير حالة التشبه فانه يرشح عن مقصوده وفي لفظ رشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يقتضي
عن المحرك بالذات بل يقتضي عن الفعل عليه ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال
الوضع التي هي ممكنة فيه واما ما بالقوة فيها تخرج الى الفعل ما يمكن من التعاقب ش
يعني ومبدا ذلك الاتمام الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج

من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين
في العلم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في شيء منها الا في الكم والكيف والاين فاذن لا
خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي مبادي فياضة لان الاجرام
النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والنهايات ليست مبادي انها فياضة
لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما جرى ما بالقوة فيها يعني في السماء
مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا التعاقب في الكمالات وانما وسم الفصل
بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود
الكثرة المتشبه بها اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا
وهو مختلف ولو كان لواحد منها ما لاجل مشابهته لتشابهت في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى
ان المتشبه به في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك فله مخصه
معشوق متشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الواحد في كونه
واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع
الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا
معينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان
وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله
ونسبتها اليها لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الوضع والحركة
مخصصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض
ويلزم من ذلك اختلاف مبادئها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم
ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فعلل ذلك بان كل جسم مما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل
ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب تصورا فانما يوجب

ضعف التشبه عن التشبه التام لا محالة وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بتلك
البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح
بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يخرج كمالاته التي بالقوة الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك
بين العقول وليس لما امتاز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به واحد و
الجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب
ان يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية تلزمها بهذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان
اختلاف الحركات قد دلنا على اختلافها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها الحقيقية طريق على ان لمن
يمانه ان يقول ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف معقولاتها بالماهية فانه يحتاج
ولا يكون كل معقول غاية الا لحركة خاصة والجواب عنه ايضا قال الى ما مر ان ذلك يقتضي كون
الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه** ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط
وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما كان شوقها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت
فسال الوضع بالحركة ثم كان يمكن فيها ان تطلب الحركة على سمة تشابه لما تجب وان لم يكن الحركة
في اصلها كذلك جعلت بين الحركة لما استدعى لها الحركة من الوضع وبين جعلها على سمة تشابه و
نحن نقول لو جاز ان يتوخى بهذه الحركة نفع السافل جاز ان يتوخى بالحركة ذلك ابتداء وكان
لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وتسكن تتوالد بها الامران بل جهتي الحركتين ثم كان ان
تحرك انفع للسافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل انما تطلب
كمالا فنفعه يتبع فيجب ان يكون هذه الحركة كذلك **قال** الشيخ في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا من
قول الاسكندر او غيره ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية
بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا انا القياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون لاجل معلولها ارادوا
ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق

وان اختلاف الحركات مختلفة بما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد واختلافا
منتظمة بحار الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع وله عرض
اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره والآخر يختص
الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم يكن
حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته فالافلاك كذلك حركة كل فلك ليس على حاله الآخر دائما
لكن الحركة الى تلك الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا التقرير يدفع الوهم ثم قال في ابطاله
فاقول ما يقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل
شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس
الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان ثم لغاية خيرية تخصها والحركة كانت لافضائها في
الوجود ونفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت لا لنفع و
ان كانت العلة المانعة عن تصيير حركتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلول لا
فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة
لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء قال وذلك لان كل قصد يكون من
اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا
من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاجل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا
الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة
تستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها
كان حاصلا بكل الحركات وكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على
الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به
القوم من الفرق بين اصل الحركة وجهتها بان التمسك بمثل ذلك في حل اصل الحركة

لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة
الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد جهتها الى مثل
ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف هنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف
من النفع فاذن التشبه بها امور مختلفة بالعدد ش اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما
تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك
ثم صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها امورا كثيرة. قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول
واحدا والاجله تتشابه الحركات في انها دورية ش ينبغ اشارة الى ما مر ذكره وهو قول
الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد وحمله الشيخ على ان ذلك الواحد ان كان متشبها به
من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشابها بل كان المتشبه به غيره
او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز
بوضع على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعان عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذاتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب
عن الاول ان المتشبه به علة توجب الحركة وان لم يكن علة فاعلة لها والعلل قد تكون
بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به التي يحدث ممكن ان
يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به
الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استناد الحركة المستمرة اليها لا باعتبار
العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لا باعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود
خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم
لا يجب لا مرتبا فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر هو التشبه
واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شيء آخر لا بحسب ذات الفلك فان يكون استنادها
الى شيء يناسبه انها ليست شيئا آخر اولى زيادة تبصرة الآن ليس لك ان

يمكن لنفسك اصابة كنه هذا الشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف هذا او جوز انه اذا كان المحرك يريد
تشبها ينال منه على التجدد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال ليس مدرك الشبه
من طلب الدوام فما يعرض في بدنك من انفعالات يتبع انفعالات نفسك و
انت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح حتى فاجهد واعلم انه كيف
يمكن ذلك وانما يكون هذا لشبه الحالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات
عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلوح المعقولات في
نفسك تقتضي محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى حركات
من بدنك ثم ان اشتهيت ضربا آخر من البيان مناسبا لما كان فاسمع• قد تبين
مما مر ان محرك الفلك انما يحرك بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلب
الكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت حالات فانها تكون حالا
بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدئه في صيرورته
ورياس القوى لكن الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة تطابق بالتشكيك
ووقوع اللوازم فاذن مهما شيء مما يحصل لمحرك جل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار نسبتها
الى المحرك اسم الكمال وباعتبار نسبتها الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في
هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوعة بالشواغل البدنية قاصرة
عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها منها مثلا فما ظنك بكثير من حالات النفس الجزوية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور
التحريك عن الشيء المتصور لصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوى الحيوانية
في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في

افكارها العقلية بل تتمثل فيها صورا خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما
يعرض للبدن من تلك الصور الخيالات ما يتبع لانفعال النفس فاضطراب يعني او دهشة
او سكون او غير ذلك فمشابهة منع الامور دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال
مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته ويجري مجرى الخيالات في انبعاثها عن الانفعال الحاصل
لنفسه من تصور كمالات مبدأ المعارف الحاصلة له بالفعل وهذا البعض كون نفس الفلك
مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة هو انه منبعثة عنها منطبعة في الفلك كقوتنا
الناطقة لعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد في
التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو كون النفس
الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان تعرف احوال النفس الفلكية فاجتهد
وباقي الفصل واضح ومهما قدم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان
ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه** الشيء قد يكون
على افعال متشابهة مثل تحريك القوة الى في المدرة وقد يكون على افعال غير متشابهة مثل
تحريك القوة النفسانية ثم يسمى الاولى متشابهة والاخرى غير متشابهة وان كانا قد يقالان بغير
المعنيين• النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق جل ماله او
لشيء تعلق بكمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم وهو ما هي المقدار ولا نهاية ومنها
ما يعرض للكم المنفصل وهو ما هي العدد ولا نهاية والمقدار بنفسه فما يمكن فرض لا نهاية
في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانتقاص
لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل
فعرض النهاية واللانهاية له ظاهر اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى
التي تصدر عنها افعال متصلة في زمان او افعال متوالية لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه

يكون بحسب مقدار ذلك الفعل او عدد تلك الافعال والذي بحسب المقدار يكون اما مع
فرض وحدة الفعل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في الفعل نفسه لا من حيث تعدد وحدته
او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون مثله اضعاف الاول قوى لفرض صدور فعل واحد
منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون الذي
زمانها اقل اشد قوة من الذي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان
والثاني قوى لفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات
سهامهم في الهواء ولا محالة يكون الذي زمانها اكثر اقوى من الذي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى لفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون الذي يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من الذي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه
فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه
الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالتناهي واللاتناهي على الاجمال وكان مراده
ما يختلف في التناهي واللاتناهي بحسب المدة والعدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تحرك
حركة متناهية بجسمها وما يليها والتي تحرك حركة غير متناهية بجسمها وذكر ان المتناهي وغير
المتناهي يقالان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان لغير المعنيين حتى يقالان للكم اذ
لما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي يفعل حدودا او نقطا هي التي يقع بها الوصول و
البلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد ويكون ضرورة غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا يكون الشيء مفارقا وساكنا
والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان
كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة **ش** يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة

بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات لبين ان الحركة التي هي علة الزمان وحافظة
دوره واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات
هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومن اصحاب
والحجة المشهورة للمثبتة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك
عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين
لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان
والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه
فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة
التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة
عنه انما يقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون
ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون
شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به ما يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا
ما وقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل
لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك
بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك
عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا
تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد
في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد
وجود ميل بان تحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل

هو ان الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد حاصر فاذن بين الآنين زمان
يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود
الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والحد اعم من
النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا واما الحركة في الكيف
اذا كان متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد تفعل
ذلك الحد واما اورد النقطة بعد ذكر الحدود لان الشان في الحركات الاينية المختلفة التي
تفعل نقطا في زوايا الانعطاف او الرجوع تكون اسهل واوضح واما وصف تلك الحركات
بانها هي التي يقع الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة
التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا
بالعرض واما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي
المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه
انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر واما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل
ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان
الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه بعد ذلك الآن اما
بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا واما قال يزول
عن المتحرك كونه موصلا مع ان المتحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المتحرك الاصلي الذي يبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة
القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع
زمانه مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا و
اشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان لم يكن زمانا الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل

في زمان آخر فلا بد من ان يتخلل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما
لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في
الآن الفاصل فكان اللااتصال الذي هو مقابله ايضا حاصلا معه واما لم يذكر المحرك الثاني
اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع
لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع
مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن
الذي تصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني يتجدد فيه بعد
واما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان وفيهما قدم الحجة
قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن
يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانا والثاني يقتضي ان يكون
آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفاء بان قال قولكم
عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن
حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع
الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا آخر
بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان فيكون في الآن الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا اثر كلام الشيخ والاشكال باق عليه
من وجهين الاول ان حصول الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول
ح يحصل لانقسام نفس الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان

بل في بعضه وقد قيل في جملة هذا الحلف وان حصل شيء وكان الحاصل هو الذي يستحصل في
الجزء الثاني فان ذلك الشيء في الجزء الاول موجود او معدوم معا وهو ح وان كان غيره
لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان وايضا
ذلك يوجب ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان قيل حاصل بعد
ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الا انا لو سلمنا
صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون
لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل
بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يمكننا ان نعيد ونبطل
الحجة ونقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم
من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها
ليست بجملة من اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض
القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك
الشيء في ذلك الطرف لان وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل بمقارنة
جميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا
بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل
لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتهاها مثلا واما
في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في
ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في
الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الزمان
كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان

وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في
جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة
موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم
بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة هناك
وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي رفع الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي
رفع الحجة التي اعتمد الشيخ عليها في ان المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
معها لا يمكن ان يكون مبدأ زمان زوال فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال يفتقر
الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات
التي يحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا
على ازمنتها فهما اذن مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ
انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد رفعها في الشفا
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال النسبة عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض
على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا
ثم بتجويز وجودهما في زمان بين مختلفين يتصل منهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما او كلاهما
وتمام الكلام في كل واحد من هذه المواضع كما يجب **قوله** كل حركة في مسافة تنتهي الى حد
تنتهي الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل والحركة الوضعية هي التي بها
يستحفظ الزمان المتصل أي الحركة الوضعية هي التي يستحفظ الزمان بها المتصل وهي الدورية ⁖ لما
فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة

الحاصلة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك
الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول
ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة
لا يمكن ان تتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم
ان الفاضل سمى السكون بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة
والزمان اذ هو كم واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو متصل في الاتصال الوحداني
فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية وقد ظهر
من ذلك ان هذا النمط لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فائدة** اعلم انه يجب
ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي هي الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة
وان زوال كونه موصلا واقع دفعة **ش** فهذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم ومن ان الجمهور
يقولون في حججهم التي حكينا عنهم اعني التي ذكرها الشيخ عند اثبات الآن الا ان المتحرك
يصير بعد الوصول مفارقا ويرد عليهم من نازعهم في قولهم بان المفارقة عبارة
عن الحركة منسوبة الى ما تحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو
اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وكذا حال
المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او ما يقال ان يقال بل يجب
ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعدما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في
آن فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء هو
ان الحكم المشهور لا يصير صحيحا ان يبدل لفظ المفارقة بالمماسة بغير مماس لقوله هذا

لان الحكم في نفسها صحيحة والحجة التي تكون فاسدة من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبدل الالفاظ
تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجة الصحيحة فربما توهم فسادها اذا لم تكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة
فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة **تذنيب** فالحركة التي يجب ان يطلب حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية وقد مر في الفصل الاول من الفصول الثلاثة المتقدمة
ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين
الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يعرف حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل
هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب
المدة او العدد **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه
لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك شيء جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا متناهية في
القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدأ
المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا
هذا **ش** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية
بحركات جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لا
اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه
هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة
غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان
يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسما آخر
من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة
فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها
بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض

يجب ان تحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب
طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الاعظم على الاصغر على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان
تكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن تكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك
الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يبين مما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني ومما سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة في التي
بالقسر في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل
فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال
واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان تكون تحريكها اياهما متساويا ويلزم منه كونها
متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة
الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام
بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى
الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت
في التحريكين بالسرعة والبطوء لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة
المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة لما مر انه اورد
عليه سؤال اخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم
على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات
لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال وللسائل
ان يرد عليه مثل ما رد به هو عليهم بعينه وهو ان يقول ليس للتحريكات التي تقوى عنده
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان

قال ولما اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك
الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء لوقوع التفاوت في القوة عليهما بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم
قال الفاضل وللسائل ان يعود ويقول انهم انما يستدلون على تفاوت قوة القوة على
تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ
لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان
جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك
كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة التي وقلته لا ينافيان كونه غير متناه
وكيف وانما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اخذت جميعا من جهة
الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يعد مرتبا في العقل او في الخارج مقدارا
كان او عددا فيكون لا محالة ذا امتداد فحينئذ يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين
بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احدهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي
فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما
امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه
خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي صحيحا واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كانت لا مبدا لها
مبدا واحدا بالفرض وكانت مسلمة للزيادة والنقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة
وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا

وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه
فلم يسع الي بالفاظه حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم
كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة
اصلا. لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين
امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا
الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه بل كان ذلك لمعنى فيه
كان مقدار كبره وصغره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت
جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى
ان يعرض ذلك بسبب القوة. وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها فلا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك
الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى
بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة
وهناك يتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو في الطبيعية
بحسب الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم
الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق فانها في الجسم الاكبر اقوى
واكثر اذ فيها ما في تلك وزيادة. وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية
المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها
حالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** فنقول لا يجوز ان يكون في جسم من
الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية. لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود
وهو ما ذكره في صدر الفصل وقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكبر واقوى من قوة بعضه

لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك
حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج
اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى
منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى
وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في
المقدمة الثانية وهو كون التفاوت فيها بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان
حركا جسميهما من مبدا مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة
على ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم
منه تناهي الاقل كما مر وقوله وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها
على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتمة لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك لان اللازم
مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة التي
خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا
خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم الخلف من حيث ذكره وهو ان تناهي الحركات
الاكبر لكونها ايضا على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في
الكتاب واعلم انما ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك فقط بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير
نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الى الغير المتناهية
محركة بالقسر اعم ماخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع
كونها محركة بالطبع اخص منها ولا عجب وذلك لانه لم يبن الا على امتناع صدور التحريك
الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة

والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة
عن النفوس النباتية والحيوانية فان اجسامها المركبة لا تخرج عن مقتضيات بعضها طبائع
بسائطها على ما بيّن تمامه وايضا اكثر تلك النفوس مما لا يشعر بانتسابها لتحالها تكون تلك الحال
اجسامها آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع
كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان
المشتمل على حصول مقصوده. **تذنيب** فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي
مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية. اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود
محرك غير متناه وبان انه لا يكون الا دوريا وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة
الدورية هي السماوية فاذن يجب ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان
المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت
المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة
والمفارق اما نفس واما عقل فالنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما تحاوله لتخرج
ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي متشوقة في التحريك
الى شيء يكون كمالا موجودا بالفعل لتخرج تلك الكمالات التي لها من القوة الى الفعل وذلك
الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي
تصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية. **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق
وقد كنت من قبل منعت ان يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل قوة جسمانية فحرّك ان
هذا الذي يجب هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك جسمانيا. اقول قد بيّن في الفصل الثاني
من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز
ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك

العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل علة مبدأ بعيد الا انها من حيث
انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وقد نقل ما اشتمل
عليه الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه
لكونهما متباينين. **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم
التحريك فيكون لغير مبدأ الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيئا
آخر ثم يصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال
ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل. واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التأثير
الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير التأثير على سبيل المبدئية وانما يمتنع
في الاجسام احد هذه الثلاثة فقط. معنى السؤال انه جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية
فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف
ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يحدث منه في تلك القوة امورا متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية
في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك
العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية
وبين التأثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية وذكر
ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة
في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز
صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس ثم لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا
تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر
عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة
الى ارادة او ميل او قسر فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل

المتجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لابد من محرك متجدد احوالها وليس هو بعقل
ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبعه او قسر بقي انتسابها الى نفس واما احتمال
كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ
لانه غير مصرح به لكنه لا يتصور فيما لا يقسم انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدأ المفارق العقلي
لا يزال يفيض منه تحريكات بسائط للنفس السماوية على مثال تصوراته شوقية تنبعث منها الحركات
السماوية النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير المفارق منفصل فلا يمنع ذلك التأثير منفصل على
ان المحرك الاول هو المفارق لا يمكن غيره اشارة بيان لكيفية صدور الافعال المتجددة في النفس
الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد**
صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة محرك تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة وانه
لا يكون قوة جسمانية فنقل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض
لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يخطر ببالهم ان التصور العقلي غير ممكن
لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض او بسبب متحرك بذاته واما
ان صح لم يجز ان يقول ان النفس الناطقة التي لها متحركة بالعرض الا بالمجاز في ذلك لان
المتحرك بالعرض هو ان يكون الشيء حاصلا في وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم زوال ذلك بسبب زواله
عما هو فيه الذي هو منطبع فيه • قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المثبتة
في جميع السماوات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته
وذكر ما وجه كل واحد من قوليه فكذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة
في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات متحرك بالعرض والمحرك
المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا
فذلك المحرك الذي لا يتحرك هو العلة الاولى او العقل الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركات
متحرك اما بالذات واما بالعرض فرد الشيخ في هذا الفصل عليهم ببيان احدهما قول المعلم الاول

فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان المحرك
الغير المتناهي لا يكون قوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن
القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والتزامهم بان للنفوس السماوية تصورات
عقلية هي مبادي شوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة لجسم
لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي
لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمتحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم
فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان
النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك
المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى
ما ذهب اليه القوم المذكور انما ذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ
في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات
المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح ويقول
في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل
كرة محركا ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه نفس ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق مفارق له
اشارة الاول ليس فيه حيثيتان بوجه البتة فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط
اللهم الا بالتوسط وكل جسم فانه قد علمت مركب من هيولى وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب
لوجوده عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه
ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل
يحتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معا ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط
فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت قد صح لك وجود عدة عقول مباينة ولا شك ان هذا

المبدع الأول في سلسلتها أولى حركاتها الفلكية :: يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون
جسمانياً بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي قبله على بيان الطريقة
البالغة لإثبات العقول وتقريرها أن هذا الفصل أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة فلا يوجد عنه كما تبين
في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط إلا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الأول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود
الجسم يكون هو لما عن سببين أو يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح أن يصدر عنه الهيولى
والصورة معاً لأنك علمت في النمط الأول أيضاً أنه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للأخرى
بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحد منهما فإن أي ذا المركب مسبوق بإيجاد أجزائه أو يوجدهما معاً
ولا يجوز أن يكون علتها القريبة شيء غير منقسم فإذن المعلول الأول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجسم
ولا يتعلق بجسم بل هو عقل محض وأنت قد صح لك في هذا النمط وجود عقول مفارقة
الذوات هي مبادئ لحركات الأفلاك ولا شك أن هذا المبدع الأول في سلسلتها أي هو أقصاها
محرك لفلك هو أول الأفلاك أي هي حركاتها العلى أن لم يكن محركاً للفلك أي يكون مبادئاً لها في
التجرد والبراءة عن القوة . **تنبيه** ولعلك تشتهي أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية أفلاكها و
كواكبها كثيرة العدد هذا الفصل يشتمل على أربعة مطالب أكثرها تمام بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه
والأحجم بها مما ذكرنا وغيرها على كثرة العقول فالأول هو معرفة كثرة الأجرام العالية والثاني
معرفة كثرة محركاتها أعني نفوسها والثالث معرفة كثرة معشوقاتها أعني عقولها والرابع معرفة
اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الأمور وفي آخر الفصل رغب على تعرف عللها
الفاعلة ووعد ببيان ذلك أما المطلب الأول فالطريق فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه قد
يمكنك أن تعلم ولم تشتغل بمعانيه وإنا أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه على سبيل الإجمال
فأقول الأجرام العالية تنقسم إلى كواكب وإلى أفلاك أما الكواكب فتنقسم إلى سيارات وإلى
ثوابت والسيارات سبعة والثوابت أكثر من أن تحصى وقد رصد منها ألف ونيف وعشرون كوكباً

والطريق إلى معرفة وجود الكواكب لا غير وإلى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد وأما الأفلاك
فكثيرة والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الأصول الحكمية وهي إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك به بالذات ويحرك ما يحوي عليه بالعرض و
وجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتئام على أجرامها وقد اختلف أهل العلم في عددها اختلافاً فالأحرى تنزيله بعد أن نقسمها
إلى كلية يظهر منها حركة واحدة إما بسيطة أو مركبة وإلى جزئية ينفصل الكلية إليها فالقدماء أثبتوا
ثمانية أفلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع
مركز الأرض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فإنه لما لم يدرك له وإن كان كون الثوابت
على أفلاك كثيرة ممكناً وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور
وإن كان فيه اختلاف والمتأخرون زادوا فلكاً آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه
محيطاً بالكل ثم إن المرتبين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة بعضها
اختلاف حركات ذلك الكوكب طولاً وعرضاً واستقامة ورجعة وسرعة وبطءاً وبعداً وقرباً
من الأرض ثم غير المحصلين منهم من جعل تلك الأجسام أشكالاً غير الكرة كالقائل بالمنشورات
والحلق والدوائر وأمثالها وجعلوها مصمودة في جوف ما عليها هو ثخن ذلك الكلي ومنهم من جعلها
في حركاتها أيضاً مختلفة كالقائلين بأسرع ما أدارها عند الرجوع وأبطأ عند الاستقامة و
كالقائلين بإقبال الفلك وإدباره من غير إسناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهة بداخله مع
اختلافهم في أعدادها وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا أيضاً في
أعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها سطحاً وحركة والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع
يقرب من خمسين فلكاً والمتأخرون المتقنون لأرصاد بطلميوس الفاضل أثبتوا لكل كوكب
فلكاً محيطاً مثلاً لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فإن ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له

يسمى الممثل وهو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض منفصل عن الممثل
او الممثل مماس محدبا بمحدبه ومقعرا بمقعره على نقطتين تسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب حضيضا
وفلكا آخر يسمى بالمدير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحيه على نقطتين
تسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج
المركز او المدير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطلميوس رأى
اثبات الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في مداويرها بحيث تماس سطوحها
سطوح المداوير على نقطة والشمس مركوزة في خارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز
ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثاله وهو
المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو
المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين
العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة
افلاك تداوير ويتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته
ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة
خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة
والاستقامة والسرعة والبطء والترتيب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
وبحركات الكواكب المختلفة الطويلة من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة
وتثبت الحركات الوصفية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر
والحركة المنعقدة لبعض السعد من نظمي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ينبغي وجود ذلك
البعض خفية محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء
المهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يضاف الى ما سبق لاجل هذه الحركات
الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اعاقة على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك

قوله ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق
المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا نفسا هو مبدأ حركة
مستديرة على نفسه لانه لا يمتنع الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكواكب منتقل حول الارض
بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها لا ان تخرق لها اجرام الافلاك ويدرك في
ذلك بصره اذا تأملت حال التمثيل حركة المضاعفة والوجه وحال عطارد في
اوجه وامه لو كان هناك انخراق بوجه حركات الكواكب او حركات فلك تدويره لم
يعرض ذلك كذلك ∴ وهذا هو الملازم الثاني وهو معرفة كون النفوس المحركة لهذه الافلاك
وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا في النفوس المحركة
الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب قوم الى ان كل كوكب مع افلاكه
بمنزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة يتعلق بالكوكب اولا وبتوسطها بالافلاك بواسطة
الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك و
بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي
كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان
للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان كل فلك
من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب
ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك فان حكمها في وجوب اخراج
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا امر غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر
فان لم يتحرك خيالا لتراءى فيه بالانعكاس كما يرى في الهالات وقوس قزح او
احيانا موجودة واقعة بحذائه كل كان شيئا موجودا فيه ثابتا في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي به مشكل والاظهر انه لا يكون
شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي بعد الوصول

المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والتسع حكم بذلك في الكتاب بقوله
ان لكل جسم منها فلكا فان اوكوكبا سار هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا بسم الفلك
في ذلك عن الكوكب وتوكيد ما ذكرناه قيل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز
والتداوير والكواكب مخصصة في الابداع بصورة كالة زائدة على صور المتممات ثم ان
الشيخ بني الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك كحركة
الحيتان في المياه فان القول بكثرة الحركات المقتضي لكثرة الحركات مبني عليه وانما يعا
بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام
ذوات الحركات المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول الارض
الى قوله لا بان تخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار
يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع
والاستقبال وحضيضه الحامل مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة
مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب
بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الان اوجه العطاردي يكون ابعد عن الارض من اوجه
الثوري بخلاف القمر فان اوجه متساويان وموافاته حضيضه الحامل مرتين على التساوي وهو
عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة على
التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركة وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل
تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرون جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا
من المحيط ويحمل التدوير معه والمائل يتحرك بحركة وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر
جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فذهب اليهما عليه من اكثرهما فصار لاختلاف الجهتين ونبقي حركة
مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والقدر الذي هو اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة تحركتهما

التدوير عن محاذاة الاوج مما يلي احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع
ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر اسه وتحرك الشمس بحركتها الخاصة بها
ربما يمر جزءا الى الجهة التي تلي المركز منه ايضا فكانت متوسطة بين الاوج ومركز التدوير
على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر جزءا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج
ويكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ويسمى بالبعد المضاعف ويسمى حركة الحامل بذلك
القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز
مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب
الاخر ووافاه في استقبال الشمس وكذلك في الربع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير
والحامل واوج المدير والحامل واوج المدير تتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول
العقرب وكان المدير يتحرك بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل يتحرك بالتدوير
على التوالي ضعف ذلك وكان القدر الذي اقتضى ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا
وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس
وعن اوج المدير بعد ذهاب اهل الحركتين بمثله من الاكثر فصار مثل سيرها والبعد بين الاوجين
مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض
المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في الاوجين معا و
يكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي البعد عن الاوجين المتقاطعين
ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان و
الحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال
القمر والعطارد في اوجيهما اي في وصولهما الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة. و

ذلك ما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا
يتخرق اي اجرام الافلاك واكثر الفاضل ان رجح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين
مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
دفعة في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا نرى الرحا
تتحرك الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان تكون للنملة وقفة حال حركة الرحا
وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان
والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها
وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا
ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات
على نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فان الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد
الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة قد تكون متشابهة فقد تكون مختلفة
وقد تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيط متشابه وكل مختلفة مركبة ولا يستلزم الحركات
المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا تكون جميعها
بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت
احديها فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في
جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد فضلا عن محال **قوله** ويعلم انها فلكها سبب
الحركة الشوقية الشبيهة على قياس واحد ويعلم انه لا يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل
منها معشوقه العالي هو ما فوقه ؞ وهذا هو الغلط الثالث وهو موهوم كثير القول فان اختلاف
الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المعشوقة تام واما بعد ذلك بعد ابطال القول بان
الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي تام والقائلون به يجعلون الاولى للافلاك

فلما يكن معشوقا غير مشابه يتشبه به الا اصحاب وهذا القول مما مال اليه ابو البركات البغدادي
واسنده الى بقراط من القدماء واما غير الشيخ عنه بقوله ربما يقال اشارة الى انه مذهب
قوم ولما تقدم ابطال هذا الرأي في الفصل التاسع عشر من هذا النمط لم يتعرض هنا لذلك
واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى معشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب
القائلين بنفوس تسعة تكون العقول المعشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه
يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل
هو انه يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل
قوله ويعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة
بل هي طبائع شتى وان جمعها كونها تخالف بالقياس الى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة
وهذا هو الغلط الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشيخ استدل على ذلك
باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي معلولات الطبائع كما تقدم بيانه
فان هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجمعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع ورود الكائن الفاسد والانفصال
وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي سميناها بالقياس الى الطبائع العنصرية
طبيعة خامسة **قوله** فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا لبعض في الوجود
ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا يقع ما يبان ذلك لك ؞ هذا هو الحث على
معرفة المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اي اجرام تلك امور جواهر مفارقة والوعد ببيان ذلك
هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار يخصه ذلك الشخص المعين
فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي آخر لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وحدها
الامكان واما الوجوب والوجوب بعد وجود العلة ووجوبها لكن وجود الحاوي وعدم الخلا

لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه مستحيلا لما مر في المقدمة الاولى وح كان وجود المحوي اذا
اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بينا في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلا في
داخل الحاوي اما ان يكون اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان
يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بينا في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال
واجب والا لكان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم
ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلا ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان
تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما تصور منه فان المحوي من
حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو
ملا والحق بهذا سقط ما يمكن ان يتمسك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي
كونه مع اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي هو بعد وجود المحوي هو
الذي يحل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ونعود
الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك التشخص المعين اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله فلو كان جسم فلكي الى قوله وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان
القياس استثنائي وانما اورد تاليها غير متخصص بهذا الموضع لتمهيد الايراد متخصصا
وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجوب والوجود فبعد
وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي
معا فاستثناء التالي على سبيل الاجمال وهذه اشارة ما الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد و
جعل التالي مخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبر ما يتشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي
امكان لان تشخص العلة متقدمة في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان
استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوده اي مع وجوب
الحاوي او غير واجب مع وجوده فان كان واجبا مع وجوده كان الملا المحوي واجبا مع

في الحاوي معا فاذا اعتبر ما يتشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة
متقدم في الوجوب والوجود على تشخص المعلول فلا يخ اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوده
او غير واجب مع وجوده فان كان واجبا مع وجوده كان الملا المحوي واجبا مع وجوده وقد بان
انه يكون ممكنا مع وجوده وان كان غير واجب فهو ممكن بنفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته
بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل
الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي
ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لما ليس من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها
المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة فاذن
عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اقول والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون
بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكان
علية الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على
امتناع صدور جسم عن جسم او عن كل جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما كان لبيان
امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلا قدم ذكر هذا الوجه
ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة الى الهداية اوضح من سلوك الشوارع العامة ومبنى
الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صيرورته
متشخصا معينا فان الطبائع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة
لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجوب وجود
العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حال الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب
وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة [illegible]
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يختلفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما ويتقرر الحجة بعد تقرر هذه المقدمات بان يقال

وجوه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه بهذا الحلف وان كان
عدم الخلا غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلته فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب
هذا الحلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا
اعتبرنا سطح الحاوي الى قوله على سطح المعلول تكرار لما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش
نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا
غير كاف في هذا الموضع لانه لم يتقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار
عليه لا يفيد منافاته عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المستحفظ كما لم يجب
للخلا ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد
شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان
يتقيد العلة بكونه جسما مستحفظا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان ما حرر قبل هذا
المعلول عن قبل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام احد
نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا سطح الحاوي الى قوله على سطح
المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الحاوي معا ممكن ثم يضم هذا الى قوله فلا يجب الا ان يكون
عدم الخلا واجبا الخ فان بذلك صح تقرير تالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء وسقط منه ما
يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتأخير انما وقع من غفلة الناسخ
والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا فالحكم يكون ما
مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم متقدما على المحوي
بالذات فيقتضي عدم الحاوي ايضا علته ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المنع في الموضعين
بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما دل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك
احدهما من الاخر كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى

اعظم منه اعني الحاوي فغير ذي موت انه يوهم ولا يمكن. اقول لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي
علة للمحوي اشار الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما تصور فيه مناسبة او
مشابهة بوجه ما لكن ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها
وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي
اشبه مما يحكي من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه مذهوب اليه بالوهم ليس بممكن
على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ
هذا الى الخطابة ظاما منه ان مجرد اللفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع
هذا القسم بالشرف لكان ما ذكره خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بالوهم واما كونه
غير ممكن فعلله بما سياتي ولابد من ان يستعمل كل شيء في ابواب ما يناسبه على ما بين في صناعته
وهم وتنبيه ولعلك تقول بعد ان علة الجسم السماوي غير جسم فلابد لك من ان تقول
انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين فلا محالة ان امكان الخلا
مع وجود الحاوي قد يعرض منهما على ما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علته
قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان
علة بسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب معه
ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق
تحدد سطحه الداخل وجود الملا الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما
يكون للعلة لا لما ليس له علة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن سببين
تقرر الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا
لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلا

مع وجود الحاوي بعينه حال لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن ج
في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين استحال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما
عن واحد او اثنين فيقال لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل
وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما اما توهم
تقدمه فهنا ما ان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد
وان فرض على ما فرضناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد
او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احد
بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في جملة اختلف المشاؤون في اسناد
السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى واما اختلاف
صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات عليها فما كان
لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الى علل
مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد
او عن اثنين ان لم يكن مشيرا الى شيء تمام فكان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن
ان يتوهم على التقديرين وتقرير الشبهة لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المسلم
لا يمكن ان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند سبقه وتحدد معه الذي
هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا
لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية
الاتفاقية لا يكون متقدما بالطبع الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذي فانما يكون للعلة لا لما
معها ان يكون معها والمراد من التقدم الذي فيهما ما هو اخص منه الخاص بالعلل لا الذي يكون
بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور فيهما فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجرده

عن الاحاد من غير انفكاك والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انفكاك واعترض
الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام و
الشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** ولعلك تزيد فتقول اذا اخرج على
الاصول التي تقررت انه يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون
وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه
اذا اعتبرت ذاته مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك
ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه
الى الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض امكان الخلا بوجه انما يعرض لو تحدد الحاوي
في باطنه ثم تحدد الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس كل ما يتحدد مع هو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن علة ولا معلوله لم يجب بعدية ولا قبلية ولم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان • هذا الوهم
هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة
المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة بعد وجوبهما معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما
الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وح
يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي يشتمل مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا يجب اعتبار بينهما غير واجبي
الوجود لكونهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك
تحدد لشيء ولا مكان ان لم يكن هنا كان خلا انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدد فيلزم مع كل حد
ان يكون الحد محيطا بملا او غير محيط فيكون خلا • هذا الفصل واضح وقدم ما يناسبه
في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد بعينه بسبب
التقدم الى صورة الجسم الحاوي ونفسه التي يكون لصورته او الى جملته اي البرهان المذكور

على امتناع كون الحاوي علة للمحوي فانهم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون
مبدأ الصورة او تكون هي كصورة او غير صورة او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام
امتناع الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم توجد لا تكون علة واي هذه الاشياء فرض
علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع **تذنيب** قد استبان انه ليس الاجسام السماوية
عللا لبعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع تمسك علمت ان الاجسام انما تفعل بصورها
والصور القائمة بالاجسام والتي هي حالة لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط مادته قوامها
ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة حتى توجد هما او لا توجد بهما
الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون
معدة لاجسام اخر لصور ما تجد عليها او اعراض: لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات
علة للمحوي وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوي كان الحكم بان الاجسام السماوية
ليست عللا لبعضها لبعض مما يسبق الى الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة
لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير بين في خبر الباب باراد البرهان العام على امتناع
كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث
هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان
يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صورة
في ذاته فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معا اقول انما تعلله المذكور فبطلان الشيء الواحد انما
لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب
ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد الا بالوجوب والامكان معا

اما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما وتها فاعلة فيما وههنا
وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى
الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ نص على ان علمه تعالى
صور في ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار
كونه عقلا مجردا والصحيح ان عبارة صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا
فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك ما سنذكره
في موضعه المقدمة الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها بمشاركة الوضع
وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي حالة في موادها
بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك قال النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما حلت خاصة بجسم بسبب ان تعلقها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وحده والالات مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك
الجسم وحده لم يكن تعلقا لذلك الجسم بها اختلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة
الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والالات من غير
مشاركة الوضع بها اختلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون اولا علة لجزئيه اعني مادته و
صورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرر المقدمات نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما
تفعل بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي حالية
لها يعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية و
قوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة
وقوله حتى توجد هما او لا توجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة

الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها بعينه وسياتيك بيان امتناع صدور
الاجسام عنها وسم البرهان ونور بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما تتجدد عليها او
اعراض اثارة اي كيفية ما تاثر الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول
صور بعض عليها من بعض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين معدة لقبول صورة
هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها وذلك شيء موجود
بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخين ويبقى السخونة موجودة
بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية**
وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط
لا يشاركه شيء اخر في جنس ولا نوع فيكون جميع الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد
علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد علمت
ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدا لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدا للجسم الا بتوسط
فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الاخر بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقلية ∴ قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة
وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت ايضا ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثيرة كقول الاجناس او الانواع فان هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها
معلولة للاول هذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات
ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من اسناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع
كون الواجب مبدا الا لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا
احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني انه بتوسط هذه الجواهر
صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة من جنس الجواهر

ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل بالتحصيل ايضا **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان يترتب
العقليات ترتيبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدا عقليا اذ ليس
الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود
مع استمرار بان في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع
نزول السماويات ∴ هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم اخر متفرع على ما تم وهو وجوب استمرار
العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول مع صدور السماويات وان كانت السماويات
مستفادة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت السماوية منها
غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة
الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول
ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علة الافلاك المتوالية ولا
بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل
عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من
ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويزه ما لم يجزم هو به ضعيف **زيادة تحصيل**
فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي • اراد ان يبين
كيفية صدور الكثرة عن المبدا الاول فبدا بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه
وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن
الجواهر العقلية مع استمرار الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا
عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد في بادي الراي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يقتضي
اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدا الاول
شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا اخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان

ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر إما على التوالي أو بتوسط الغير من العلل والوسائط
فإن وجود موجودات كثيرة لا علاقة لبعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد
منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد إذا كانت جهة الصدور واحدة أما إذا تكثرت
جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة
من مقومات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لتكثر جهاتها واعتباراتها
المنسوبة إلى تلك الأعراض وإلى هذا المعنى أشار الشيخ بقوله ومعلوم أن الاثنين
إنما يلزمان من واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الأول
لأنه واحد من كل جهة متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة
وغير ممتنع في معلولاته فإذن لم يمكن أن يصدر أكثر من واحد وأمكن أن يصدر
عن معلولاته فهذا وجه امتناع إسناد الكثرة إلى الأول ووجوب إسناده إلى غيره بالإجمال
وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول إذا فرضنا مبدأ أول ولنكن أ وصدر عنه
شيء واحد ولنكن ب فهو في أولى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط
ب شيء ولنكن ج وعن ب وحده شيء ولنكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لأحدهما على الآخر وإن جوزنا أن يصدر عن ب بالنظر إلى شيء آخر صار في ثالثة المراتب
ثلاثة أشياء ثم من الجائز أن يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان و
بتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب المتوسط
الذي يكون فوق واحد صار ما في هذه المرتبة أضعافا مضاعفة ثم إذا جاوزنا هذه المراتب

جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة إلى ما لا نهاية له فهكذا أمكن أن يصدر أشياء
كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد وإذا ثبت هذا فنقول إذا صدر عن المبدأ الأول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للأول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الأول غير مفهوم
كونه ذا هوية فإذن ههنا أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن الأول وهو المسمى
بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود
تابعة لذلك الوجود لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئا لم تكن ماهية أصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم إذا اعتبرت الماهية وحدها إلى ذلك الوجود عقل
الإمكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها وإذا اعتبرت لا وحدها بل بالنظر
إلى المبدأ الأول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها مع النظر
إلى المبدأ الأول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالإمكان والوجوب
وأيضا إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده قائما بذاته لزمه أن يكون عاقلا
لذاته وإذا اعتبر ذلك له مع الأول لزمه أن يكون عاقلا للأول فهذه ستة أشياء وجود
وهوية وإمكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في أولى المراتب هو
الوجود وثلاثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للأول والتعقل
بالذات اللازم له بتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الأول واثنان في ثالثتها
وهو الإمكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
أما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجوب والتعقلان في ثالثتها و
اسم العقل الأول يتناول جميع الأمور بعضها وإليها وإن كان المعلول الأول من
هذه الجملة ليس بالحقيقة إلا واحدا والهوية والإمكان يشتركان في أنهما حال ذلك المعلول في ذاته
من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في أنهما حالة حالة له في ذاته من
حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في أنهما حالة المستفاد من مبدأه

فهذه الاحوال الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل الاول والاولى والثانية تشتركان
في انهما حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدئه وهما المراد من قول
من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قول الشيخ ثم من الضرورة
ان يكون جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل مصدرا للفلك الاول
اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو
اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت كما
ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة
فيه لا تبلغ عددا يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول **قوله**
ولا يحسبن اختلاف سياق الكلام الا ما احل بين منها انه بذاته امكان الوجود وبالاول واجب
الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول • اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو
معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه واما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر
الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الامور
التي ذكرها لا غير وقوله فيكون بماله من علة الاول الموجب لوجوده وبماله من حالة عند
مبدأ الشيء اشارة الى امرين احدهما ما يقتضي من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول
بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول
بالقياس الى مبدئه وهو افضل حالة المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل اخر وقوله وبماله
من ذاته مبدأ الى اخره • اشارة الى حالة في ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار
مبدأ الفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو متقوما من مختلفات • اشارة الى
امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الى
العقل الاول مع جميع حالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده
فان ذلك شيء واحد تام **قوله** وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب

اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما سوى ما
للوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله**
ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ
للكائن المناسب للمادة • اي ينبغي ان يسند علة العقل الذي تحته الى حالته التي له بالقياس
الى مبدئه وعلية الفلك الذي تحته الى حالته التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وحالته
الفائض عليه من مبدئه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله
فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالاخر مبدأ الجوهر جسماني ثم
اشار بقوله ويجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا للصورة ومادة
جسمانية الى تفصيل حالته في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه
بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون الفلك بها
فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية
والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية
بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث
الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما مر في النمط
الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الرتبة كان للصورة تقدم العلية على
المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتمهروا في
الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسألة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء
والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في
المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ
الاول وجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية
فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق

فان تشابهوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه فاسندوه الى العلل الالهية والعرضية
والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اشتهر وبنوا مسائلهم عليه والفاضل
الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في
الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عنه
ذلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره و
لقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان المجيء غير لائق بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل
الوجوب وحده مصدرا لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدا
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل علة الاول الموجب لوجوده
مبدا لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل
الامكان وعقله لنفسه مبدا ان لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما ثانيا واما المجيء التي ذكرها
ان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري لذكي للشيخ بحجة في موضع خرشت
الشيء النفي فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان و
الوجوب والوجود وغيرها لا تصلح للعلية بهذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا
عدمية او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب بعد تمام
من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل
هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق
واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس كاطبة بل هي مما يقع على ما يقال عليه لكل الامور
بالتشكيك كما في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا
لكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع حالاته
فانه اول ما منه صدرت عن الاول بحالاتها ويطلق على الصادر الاول وحده من غير ان
يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات

وعلى التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع
قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده داخلة في مبدا قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم
ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته
شيء ومشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة فلهذا يلزم ذلك فيجب اذن ان يكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح
بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر
جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا
خبط وقع منه لاشتباه الاخر الوجوده بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام ولو
قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل
بعد ثبوت الغير فلو حصلت مبدا السلوب للغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب
الاشبه بالصورة مبدا الفلك الصوري والاشبه بالمادة مبدا الفلك المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في
برهان الشفاء وارادات الرجل العلمي يقول هذا اشرف وهذا اخس فاعلم انه خلط فليت
شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند شيئان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك وكان السبب الاتم اتم
وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم
وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظائر كثيرة لا كما قال الشارح في سائر كتبه في هذا
الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر المفارق
العقلي البريء عن المادة لا يمتنع حال عليه في ذاته اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع

حال علته بالقياس الى مبدئها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي مع الحال
المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو
لم يجزم القائل بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور
كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك
على سبيل الاولوية فقط وسائر اعتراضات الفاضل الشارح مخل بما مر **وهم وتنبيه**
وليس اذا علمنا ان الاختلاف لا يكون الا عن اختلاف يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف
الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف وينتهي الى غير نهاية فانك تعلم ان الموجب
لا ينعكس كليا • تقرير الوهم هو ان يقال اذا كانت الكثرات المذكورة الموجودة في العقل
سببا لوجود عقل وفلك فما تحت ذلك العقل وان كان كل عقل مشتملا على مثل تلك الكثرات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال
انا قلنا ان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من
ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب لا ينعكس كليا
والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات **تذكرة**
فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك
عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم منه جرم سماوي • لما
كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول
هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع
بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما
بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب
بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر ولا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان
قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول مجازي لان المؤثر

عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد
دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي
على ما قرره هذا الفاضل تفسير بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو
العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند
الى شيء غير عللها القريبة وح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وكذلك
تبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظ وانما وسمه بالتذكير
لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور
الجميع معا **اشارة** يجب ان تكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع
ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما
لم تقترن بها الصور • يريد بيان كيفية صدورها في عالم الكون والفساد عن مبادئها و
بدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي لا يلزم
عنه جرم سماوي واليه تنتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجسام الكائنة في
مع الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب
وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة
لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة
من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان
يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك
مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في
الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدا تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون

وذلك كافياً في إيجاد المادة. أما أولاً فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللاً لمواد
أجسام أخر كما مر. وأما ثانياً فلأن الأمور الكثيرة المشتركة في النوع أو الجنس لا تكون وحدها
بلا مشاركة من واحد معين علة لذات واحدة. بل تكون بارتباط بواحد يردها إلى أمر واحد
كما مر في النمط الأول في كون الصورة علة. فإذن العقل المذكور هو الذي تفيض عنه بمعاونة
الحركات السماوية مادة. فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال فكان في ذلك العقل
رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المنبعثة الفلكية في استقرار لزوم
المادة ما لم تقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الأول فإن قيل ألم تمنعوا إمكان كون الجسم
وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر أجبنا
بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في إفاضة أصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك
الوجود بحيث يقبل التغير والحركة في حد. كما مر **قوله** وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك
العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما يختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين أنها
تصدر أيضاً من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة
المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها
وذلك بأن يكون أخص المادة ما تأثر من التأثرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري
أو بواسطة منه يجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهرها فاض عن المبدأ المفارق
صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة. فإذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد أمر ما يصير مناسبته لذلك الأمر الشيء بعينه أولى
من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى به من واهب الصور ولو
كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور إلا أنها تكون بحسب اختلاف

المؤثرات فيها وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة. فلا يجب أن
تخص به مادة دون مادة. إلا لأمر آخر يرجع إليها وهو الاستعداد فإذن لا بد في وجود
الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء إذا أفرط تسخينه فإن مادته بذلك
تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد
فصار من جهته أن تفيض الصورة الهوائية عليها وزوال الصورة المائية منها وهذا هو
الاستحقاق **قوله** ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية فينفصل ما يلي جهة المركز عما يلي
جهة المحيط بأحوال تدق عن إدراك الأوهام تفاصيلها وإن فطنت لجملتها وهناك
توجد صور العناصر. يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة فذكر أن مبدأ
ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة مما يلي المركز عما يلي جهة المحيط
إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب إجمالي وأما
التفصيلي فيدق عن إدراك الأوهام واعلم أن الشيخ ذكر في الشفاء أن قوماً من المتقدمين
إلى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا إن الفلك لأنه مستدير فيجب أن يستدير
على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل ناراً وما يبعد عنه يبقى ساكناً
فيصير إلى التبرد والتكثف حتى يصير أرضاً وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه أقل حراً
من النار وما يلي الأرض يكون كثيفاً ولكن أقل تكثفاً من الأرض وقلة الحر وقلة التكثف
يوجبان الترطب فإن اليبوسة إما من الحر وإما من البرد لكن الرطب الذي يلي
الأرض هو بارد والذي يلي النار هو حار فهذا سبب كون العناصر ثم قال إن ذلك
ليس ببعيد عند التفتيش لأنه يقتضي أن يكون الوجود أولاً لجسم ليس له في نفسه إحدى الصور
المقومة غير الجسمية وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون بإيجاب والحق أن الجسم لا يستحيل
وجوده مجرداً عن الصورة الجسمية التي هي الأبعاد فقط ما لم تقترن به صورة أخرى فإن الأبعاد تتبع
في وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد وإن شئت فتأمل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف

من البرودة بل الجسم لا بعضه حسبما يحدث منبع عين في الحركة او سكن الا وقد ثبت طبيعته لكن
يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ ما يصلح المواضع لا يستحفظها فان الى ان يستحفظ حيث
الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون فان والاشبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو
ان يكون مدد المادة التي يحدث بالنسبة الى بعض الهيآت من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام
واما عن علة منحصرة في اربع حمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت
نالت الصور من واهبها ويكون ذلك كله لبعض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب
انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها بحسب تسببها من السماوية ومن امور
منبعثة من السماوية امتزاجات محللة الاستعدادات لقوى بعدها ومنها كسب بعض النفوس النباتية
والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الى اسباب
الامتزاجات التي هي مبادي المركبات فذكر انها انما يحدث لشيئين احدهما نسب العناصر
من السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من
الارض المقتضية لاضاءة ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لتحليل
الجسم المسخن او اصعاده وبسبب التحليل او الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وبسبب
الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيآت الفائضة
على الطبائع والصور والنفوس التي بها تصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور
الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها وموادها عنها
واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما سيأتي من القوى
النافذة فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية
ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست بمنبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر
مفارق بل المراد تلك الاسباب المذكورة التي تتخذ موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها
وبعد حصول الامتزاجات عن هذه الاسباب تحدث المزاجات المحللة وتستعد بحسب

قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة
فيفيض تلك الصور والنفوس من العقل الفعال تمام تدبيره في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة
يقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات البدنية وما يليها
من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل الاقتصاص فان ما تلك مما
اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان يشير الى ان اخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك
الجوهر لما كان ابدا عقلا بالفعل كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل
البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان خاليا ساذجا
عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها
بالالات البدنية وما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى ههنا
اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعداد دائم
المذكور ان كان عدميا لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن
السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية
وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك عن قولهم الصور
لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكمالات والقوى والاعراض الكمالية
اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام
يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما اجتمعت تلك الشرائط اسند اليه وما لم
يجتمعها اسند الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد
فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذه الاعتراضات قد سبق في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله

ثم أورد عنه جوابا نسبه إلى بعض الناس وهو أن الواحد يفعل أفعالا كثيرة بعدد تعدد
الآلات كالنفس الناطقة أو بعدد تعدد القوابل كالعقل الفعال أما الأول فلما لم يفعله
بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن إسناد تعدد الكثرة إليه أقول هذا الجواب ليس بمرضي
على أصولهم إذ لا فرق عندهم بين المبدأ الأول وبين العقول المجردة في الفعل بتوسط
الآلة والمادة عنهما بل إنما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح أن يقال صدور
الأفعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف
القوابل لا يمكن أن يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن أن يصدر عنه تلك
الأفعال المتكثرة بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور لكل مادة
وتخصيص كل مادة به دون غيره فإذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات
غير منحصرة والأول تعالى عن ذلك فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يتعقب
من المبدأ الأول بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيات ومنها أن إسناد الحوادث
إلى الأحوال السماوية الحادثة يقتضي إسناد تلك الأحوال إلى غيرها حتى يتسلسل الأسباب
دائما أو يستند إلى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

يريد أن يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس
الإنسانية بعد تجردها عن الأبدان مع ما تقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في
الجواهر المجردة العاقلة إياها ووجوب تعقل الأول الواجب جميع الموجودات الكلية
والجزئية على الوجه الأشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية
وقوع الشر في الكائنات مع تعقله إياها من حيث هي خيرات بعد ذاته التي هي منبع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث والغاية منه ما يتجرد موضوعات هذه المسائل عن
المواد الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى
الهيولى ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد

لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات أراد أن يبتدئ في هذا النمط بالإشارة إلى
مبدأ الوجود ومعاده فإن الوجود بذلك الترتيب قد صار دائرا ابتدأ منه وإذا عاد عاد
إليه ومراتب البدء بعد المبدأ الأول هي مرتبة العقول من العقل الأول إلى الآخر وبعدها
مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى وبعدها مرتبة
الصور من صورة الفلك الأعلى إلى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولات من هيولى
الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة العنصرية وبها تنتهي مراتب البدء ويكون بعدها مراتب
العود أعني التوجه إلى الكمال بعد التوجه منه وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة
من الفلك الأعلى إلى الأرض وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها وبعدها مرتبة
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها والمرتبة
الأخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات فهي أيضا لاشتمالها
كالعقول في المرتبة الأولى لاشتمالها عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود
إلى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى إلى ذروة الكمال بعد أن هبط عنه وظاهر أن الشرف أعني
البراءة عن القوة مترتب في صنفي المراتب على التوالي منتهيا من الجانبين إلى الهيولى
التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا نهايتا الجانب الآخر العقول
المجردة وما يتوسطها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة
في جسم تقوم به بل إنما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظا للعلاقة
معها بالموت لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مبقي الوجود من الجواهر الباقية **ش** لما كان
النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن
فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشيء
غير فاسد بفنائها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك

واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي
هي موضوع ما للصور المعقولة الى حالها الذاتية الباقية معها بعينها التي بها استدل على
امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على
وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم حمل قوله فاستحالة الجسم عن
كونه آلة لها لا يضرها جوهرا باقيا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو
مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته الباقية فهذا برهان على
موعده برأسه من هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناده
حفظ العلاقة مع الجسم ههنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب
العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس كانت حافظة لهما بالذات والجسم حافظ
ايضا ولكن بالعرض وذلك لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند الشيء له ابدا عن كونها آلة للنفس في الجسم وعدم تطرق الفساد
الى الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان
الشيخ اكد هذا المطلب بما اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها
ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة الا وقد يعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى الحسية والحركية
في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا كان
يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان
استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله
عن فعل نفسه وليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما اذا وجد لا يشغله غيره
ولا يحتاج اليه دل على ان له فعلا بنفسه ش البصر جعل غير البصر كالاعمى بصيرا والتنبيه

جعل غير اليقظان كالنائم يقظان يعني بهذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريضا بان
البحث المذكور فيه اوضح من الايجاب المذكور في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان الملاحظة
عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون في نسبته الى العمى اكثر منها في
نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه بعد استبصار العاقل لذاته
بذاته وما عداه يتفقد استبصاره بغيره قوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت
ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم
مع مزيد فائدة وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال
فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما جرى في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك
لتنقيح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد
المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة مقدمها
قوله ولو عقلت بآلاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا
ويعرض للقوة كلال وتصويرها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات البدنية لكان كلما يعرض لتلك
الآلات كلال يعرض لها ولفعلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال
المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بالآلات
البدنية وتختل باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلة قد تكون بسبب التمرن
الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة له عند
استحضار صور افعال مخيلة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها تكون اقتداره
على الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط تكون اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة

جسماً ويكون اجود احساساً بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المعضدة
لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخر فانه لا يكون احدٌ بصراً ولا سمعاً والمراد ههنا
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله
ولكن ليس يعرض بهذا الكلال استشعار لبعض الكال وهو متصل بتاليه حرسه بعد يره و
لكن كلما يعرض للالات كلال يعرض للنفس في فعلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل
هي في فعلها بل اما تثبت واما تزيد وهو كما في سن الانحطاط وايضاً كما يكون بعد توالي
الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى
لازدياد كمالاتها وهذا الاستشهاد يتضح بعض المقدم وهو ان فعلها ليس بالة بدنية وبهذا
قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بشيء وهو يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم
كلال النفس في فعلها مع كلال الالة دالاً على ان فعلها ليس بالالة لكان وجود كلالها
في فعلها مع كلال الالة دالاً على ان فعلها بالالة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو
غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجود الفعل ليس في صورة معينة يدل على كونه فاعلاً مطلقاً
اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلاً قال الفاضل الشارح معترضاً
على ذلك يجوز ان يكون المعتبر انما هو ادراك الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كادراك
الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء
اما مادي وهو كادراك الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبعه او غير مادي وهو
كادراك الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبعه ويتبين من ذلك امتناع تغاير
الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المادة وما يجري مجراها على ما سيبين في النمط الثاني
واورد عدم هذا القول بعده الحجة استثناء من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي قولنا
لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير
متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما يبين بابطال قسم اخر يصيره المتصلة حقيقية

وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا
للازمة المتصلة المذكورة قوله لانها انما تعقل لحصول صورة المعقول لها وهذه اشارة
الى المقدمة الاولى التي ذكرناها واما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها
قوله فان استأنفت تعقلاً بعد ما لم تكن فيكون قد حصل لها صورة المعقول بعد ما لم تكن لها
مقدمة اخرى وضع في بيانها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وهي ان لها تجدد الصورة اللازم
لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهو كون المادة آلة للمدركة
المادية وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المعقول في مادة موجودا في مادة
ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له
في مادة لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الالة المتجددة عند التعقل
والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد
حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان ليس واحد منها اشارة الى المقدمة
الرابعة واما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية
لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساده هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك
ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استئناف تعقل الالة وظهر من ذلك
ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن
هذه الصورة التي بها تصير القوة العقلية عاقلة لالتها تكون الصورة التي للشيء الذي
هو القوة العقلية قوله والقوة العقلية مقارنة لها دائماً اشارة الى حصولها في جميع الاوقات
قوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً او لا تحمل التعقل اصلاً انتاج
لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة قوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح
اشارة لنقض التالي بشقي المنفصلة معاً لان الحق كون الانسان متعقلاً لاعضائه
في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون المنطبعة عاقلة في جسم باطل وهو المطلوب

والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله
على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض
لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء
الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس
موجود في الخارج محيط بالارض وانا اعود اليها فاقول ان ماهيته التي هي ما يحصل في
العقل من ذلك الشيء بعينه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية
من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج وهو ان السماء المعقولة المجردة
عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة لها هو ان اراد بعدم المساواة
التعدد واللااتحاد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة
والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للشيء الموجود في تمام الماهية
كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء في تمام الموجودة
المعقولة اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول
من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو
للبياض في تمام المعقولية فقط وظاهر ان المناسبة بين الموضعين غير صحيح فان الفرق
بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر جوهرا
محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة الماخوذة تارة مع عوارض وتارة
مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة الماخوذة
تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء
المعقولة اذا اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما لم تكن ماهية للسماء انما تكون ماهيتها

من حيث تكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة
منفعلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احدهما حالة
في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد تمام ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من
غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل
فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير مشاركة
الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا للصورة حلت في محلها
عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة و
في محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اعني انما على ما مر واقتران
الشيء باحد الشيئين المتقاربين دون الآخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله
للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض و
لا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست
بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك
عليها وعلى غيرها ومنه الاعتراضات واشباهها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق
ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا
او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك يناقض الذي ذكر هو بعينه الجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما
يجب لها بعد مناسبتها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما فاما كانت مدركة لذاتها دائما وليست
بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة تكملة هذه الاشارات
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل بالة ان يعقل بذاته فلما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس

فاعلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقائها على حالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك
وسم الفصل بجملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل ذاته مستنتج المذكور. **قوله** ولانه اصل فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد
مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب من شيء كالهيولى وشيء
كالصورة. عقبنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه **اقول** ابتداء احتجاجه على بقاء النفس ويريد
بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول عنه
تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالين فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا
فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل و
فاسدا بالقوة. وفعل البقاء غير قوة الفساد والامكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن
الفساد باقيا فاذن هما امران مختلفان والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين
اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات
وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال فان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر و
المركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين
فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
الثبات **قوله** والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها ووجود ثباتها في موضوعاتها
فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور
يكون باقية ممكنة الفساد ومع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة
فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها
في ذواتها اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا
كان كذلك لم يمكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها وتعلقها وثباتها
اي اذا ثبت ان النفس اما اصل واما ذات اصل لم يمكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه

ولا هو حال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط
والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان تفسد واما قال بعد وجوبها
وتعلقها وثبوتها بها لان اصل الوجود والبقاء يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها
واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مثل النفس لهيولى الاجسام
وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منه
ويجوز ان لا يكون حالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والجواب ان هيولى النفس
يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا
وضع له والثاني لا يخلو اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم
يكن فان كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها
هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن مدخل في اقامتها او لم
يكن فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن مدخل في اقامتها
كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها و
الحالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن
لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس
تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذ بشرط
التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرنا
والجواب ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره
وعلى جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض البسائط مركبة من مادة وصورة
ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك
الامكان او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع

مع وقوع الحدوث فليستغن إمكان الفساد أيضا عنه مع وقوع الفساد وإن افتقر الإمكان
إلى محل هو البدن فليكن البدن أيضا محلا لإمكان الفساد وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطا
لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب أن كون الشيء محلا
لإمكان وجود ما هو مباين الذوات له أو لإمكان فساده غير معقول فإن معنى كون الجسم
محلا لإمكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا
وكذلك في إمكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا لإمكان فساد ذاته فالبدن ليس
بمحل لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين له ولا لإمكان فساده أصلا بل إنما كان
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية
مقارنة وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا إلا مع ما هو مبدأ لها المفارق
بالذات أعني النفس تحدث بحسب استعداده وتهيؤه وذلك مبدأ الصورة المقارنة له المتقوم
إياه على وجه فإن ذلك المبدأ مرتبطا به هو النوع من الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك
الإمكان والتهيؤ عن البدن إذ زال عنه ما كان عنه البدن معه محلا لإمكان حدوث
النفس أعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لإمكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع أن يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباينة
فإن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة
لا من حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها والشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد
ما هو شرط في حدوثه كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فإن
قيل لم أوجب استعداد البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب
استعداده لفساد تلك الصورة فساد مبدئه ذلك وأما الفرق بين الأمرين فلأن ما يقتضي
حدوث معلوله وأما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي فساد المعلول
لا يقتضي فقد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** إن قوما

من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي فلنفرض
الجوهر العاقل عقل ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ كما كان عند
ما لم يعقل ا أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواء عقل ا أو لم يعقلها وإن كان بطل
منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته فإن كان على أنه حال له والذات باقية
فهو كسائر الاستحالات ليس كما يقولون وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث
شيء آخر ليس أنه صار هو شيئا آخر على أنك إذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط. لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ
بإبطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الأول عند المشائين من أصحابه وهو
القول باتحاد العاقل بالصورة العاقلة الموجودة فيه عند تعقله إياها فحكى أولا مذهبهم ذلك
وأشار إليهم بقوله إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة
عقلية صار هو هي واحتج عليهم على ذلك بما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل
مترجم بأن واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فإنه صنف ذلك الكتاب تقريرا
لمذهبهم في المبدأ والمعاد بحسب ما اشترط في صدر تصنيفه ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله
فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا إلى آخره وسقط **زيادة تنبيه** وأيضا إذا عقل ا ثم عقل ب أ
يكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب أو لم يعقلها أو يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره
سقاط وزيادة التنبيه فيه أنه يلزم أنه إذا عقل ا صار ا فإذا عقل ب فإن بطل كونه ا فهو
يتجدد الذات عند كل تعقل وإن لم يبطل عنه ذلك بل بقي أو لم يصر ب ما تصوروا مذهبهم و
إن صار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات
على أحد إلا انهما في الماهيات وتكثرها وهذا أبين استحالة وأشد شناعة مما ذكره أولا **وهم
وتنبيه** وهؤلاء أيضا قد يقولون إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئا فإنما تعقل ذلك الشيء

باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس
العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو بعينه يتصل بالنفس فيكون العقل
المستفاد وهؤلاء بين ان يجعل العقل الفعال متجزئا قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوه متصلا
واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس
الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تصوره قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند
تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد بالعقل الفعال وهذا بنيت
على فساده بلزوم احد محالين اما تجزئة العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب
حصول جميع المعقولات التي علمها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا
اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحكم لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى الحكم الاول
المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين
ما تصوره قائمة بحالها واعلم انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور
المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه
الفصول الثلاثة في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل و
المعقولات كتابا يثني عليه المشاؤون وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه
ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما
هو اسقط من الاول ش الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي ايضا حشف فهذا
الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا
هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر لا على
سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث منهما ثالث
بل على انه كان شيئا واحدا فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول ش لما فرغ من ابطال
المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيئين بغيره فنفس الاتحاد اولا

وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا
قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك
الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء
والاسود ابيض او ما بالنوع كما يقال او بطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر الى
الشيء الصائر فيتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا
ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا
واحدا فصار هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما ينسبه
الى الشعر لانه مخيل ويسبب تخيله بطلقة عوام الفلاسفة والمتصوفة حتى اشتغلوا بذكره
الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وان كان احدهما غير موجود فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث
شيء آخر او لم يحدث ان كان بالعرض ما صار هو مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الآخر بل اما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع لمائيته خلع المائية و
لبس الهوائية او ما يجري هذا المجرى ش تقرير ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل
بعده والاول هو الصائر هذا الثاني والثاني هو المصير اياه وكذلك الاول فالحال بعد الاتحاد
لا تخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر
معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام باطلة اما الاول فلقوله
ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم
الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو
الامر الثاني والآخر بالعكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير
الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني التقدير الثاني
من القسم فقد بطل ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر او لم يحدث اي فقد بطل

على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء آخر او لم يحدث
ان كان بالعرض باقيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهو ان المصدرية الناصبة مع لفظة
كان فاعلا لفعله بطل اي فقد بطل كون الاول بالعرض باقيا ومصيرا اياه. وذلك لان
معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه ثانيا مصيرا اياه. فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا
والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم
الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر ثم ذكر مثال احدهما
مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الآخر اعني التركيب بقوله
وما يجري هذا المجرى **تذنيب** فظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة تتقرر
فيها الجلايا العقلية تقرر شيء في شيء آخر لما ابطل المذهب المذكور صح تمكنه اتصاف
الجوهر العاقل بما لا محالة فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا قد ذكر انه يكون
على سبيل تقرر شيء في شيء آخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات
بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور بالتعيين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز
بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق
الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم تصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله
موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني لما فرغ من بيان
كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته
وما يتلوه من المبادئ العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات اي هل يكون علة
لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الى ذلك
وايجاده ما تعقله بعد ذلك تعقلا فعليا او لا يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان
شيئا شاهد صورته وسمي هذا انفعاليا ونفى الشيخ القسم الثاني عن الاول ثم لا امتناع انفعاله
من غيره هل واحد **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي مصور

لوجود الصور في الاعيان او غير موجودة بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون
للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهب العقول المفارقة الى غير النهاية و
واجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته هذه تتمة اخرى لكل واحد من القسمين
المذكورين وتقريره ان تعقل كل صورة معقولة ليس موجودة في الاعيان اعني كل تعقل
انفعالي وكل شيء لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب
عقلي كالعقل الفعال لصورها في جوهر قابل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل
من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات
والا لتسلسل الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك
فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب به يجب ان يكون
علمه فعليا تاما وحاصلا له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور
المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعالات
منها ايضا نظرا آخر لان التعقل بما ليس لا يحتاج الى التعقل من غير مخرج خارجي تام
النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده
من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة
الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا لما قرر ان علم الاول به فعلي واراد اشار
الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما
تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده و
العلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم متضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها
الواجبة بوجوبها ويعقل سائر الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وجوبها في
سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في

ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب الذي ينتهي
اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة
بالنسبة اليه ❊ اشارة ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون
الشيء مدركا ومدركا ويليه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده
منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد
المبادي والمناسبات ❊ للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما للمدرك وتختلف مراتبه لكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته
فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا
من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وانفعالا لان الفاعل مقدم وجودا وذاك
مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من المادة
اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان الامر
هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام
بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث
هو هو والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علة معينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل
العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة
دون ماهيتها كان اجل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته ثم ما هي
وجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي
يجب ان يحصل ويليه ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها للاول فبغير حكم من ذواتها
المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول

عليها ثم على ما دون الاول من الاول دون تعقل الاول اياها ويتلوه
ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش و
رسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل مصور بصور المعقولات
منطبع منه فيها بعض تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي
ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول
وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة تنتقل من
العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي
انقص مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على
اصناف الادراكات بالتشكيك ❊ وهم وتنبيه ❊ ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان الواجب الوجود يعقل
كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم
قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في
الذات مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير
مباينة لا تثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب
وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته ❊ تقرير الوهم ان يقال
انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة
متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته
صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل يكون مشتملة على كثرة ❊ وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته
بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتيب المعلولات

وهي متأخرة عن حقيقته وذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها
بل هي واحدة، وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة عللها الملزومة إياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة أو مباينة له فإذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره. والحاصل أن الواجب
واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير المسئلة وما في الفصل
ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً معاً
وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح
وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً وقول بأن معلوله
الأول غير مباين لذاته وبأنه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الأمور الحالة
فيه إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تع
وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل
والمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات حذراً من التزام هذه المعاني ولولا أني اشترطت
على نفسي في صدر هذه المقالات أن لا أتعرض لذكر ما أعتقده فيما أجده مخالفاً لما أعتقد
لبينت وجه التقصي من هذه المضايق وغيرها بياناً شافياً لكن الشرط أملك ومع ذلك
فلا أجد من نفسي رخصة أن لا أشير في هذا الموضع إلى شيء من ذلك أصلاً فأشير إليه
إشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك. أقول العاقل كما لا يحتاج في إدراكه
ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج أيضاً في إدراك ما يصدر عن ذاته
لذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو. واعتبر من نفسك أنك تعقل شيئاً
بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها أيضاً
بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك

وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه
ولا تظنن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها فإنك تعقل ذاتك مع أنك
لست بمحل لها بل إنما كان كونك محلاً لتلك الصورة شرطاً في حصول تلك الصورة لك الذي هو
شرط في تعقلك إياها فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل
من غير حلول فيك ومعلوم أن حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصول
الشيء لقابله فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير أن تحل فيه
فهو عاقل إياها من غير أن تكون هي حالة فيه وإذا تقدم هذا فأقول قد علمت أن الأول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين
على ما مر وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول فإذا حكمت بكون العلتين
أعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين أيضاً
أعني المعلول الأول وعقل الأول له شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاير يقتضي كون
أحدهما مبايناً للأول والآخر متقرراً فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتبارياً
محضاً فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول
إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك ثم لما كانت
الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الأول الواجب
ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية و
الجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه
فإذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة. فهذا أصل
إن حققته وبسطته انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا التخصيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي حلا ما
بسطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لكثرت ما فيه كفاية لكن الاقتصار بهما
على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث
تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك
غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او سيقع بعده بل مثل
ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما
في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او
لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزئي
وهو ان العاقل لان يعقل ان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف
معين في وقت من زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كون الكسوف
ومعه وبعده ش يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها
على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول يليق بكل عاقل فهو انما يدرك الجزئيات من
حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية وقبل تقرير ذلك يقول كلية الادراك
وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في
ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان
يقول القول في وقت ما كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزئية
والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزئية
لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها

او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحس وما يجري مجراه فان اخذ
تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل وحينئذ يتناولها البرهان والحد
وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا تقرر هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث
انها طبائع وادرك احوالها الجزئية واحكامها كليها وجزئيها وتباينها وتباعدها وتركيبها
وتحليلها من حيث هي متعلقة بتلك الطبائع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يشذ عنه شيء اصلا
فقد حصل عنده صورة العالم منطبعة على جميع كلياته وجزئياته الثابتة والمتجددة المنقضية
الخاصة بوقت دون وقت حاصلة الوجود غير متغيرة اما ما بشي وتكون تلك الصورة
بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فتكون صورة كلية
منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات
على الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات
اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من
حيث تجب باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال
منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة في شخصه وذلك
لا انها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك
الاشياء انما تجب باسبابها من حيث هي طبائع انضمام فقال تتخصص به اي تتخصص تلك
الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث هو جزئي لا
يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هي كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله
وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع كذا الى آخره ومعناه ان من يعقل ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون كسوف معين في وقت

يحدد من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي سار الشمس فيه من أول الحمل عشر درجات فإنما يكون بسبب ذلك العامل لهذه الأمور أمر ثابت قبل وقت الكسوف ومعه وبعده وظهر من هذا البيان أن تحدد زمان الكسوف بزمان أول الحالين أعني كون الشمس في أول الحمل واجب فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج إليه حافظة الأصل الشارح **تنبيه وإشارة** قد يتغير الصفات للأشياء على وجوه • هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات إلى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي التغير عن الواجب الأول جل ذكره وتلك القسمة أن يقال الصفة إما أن تكون متقررة في الموصوف غير معتبرة لإضافة إلى غيره وإما أن تكون معتبرة لإضافة إلى غيره وليست بمتقررة في ذاته وإما أن تكون متقررة ومعتبرة للإضافة معا وهي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه وإلى ما يتغير بتغيره فهذه أربعة أصناف **قوله** منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة • هذا هو الصنف الأول من الأربعة وسقط والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل **قوله** ومنها مثل أن يكون الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنه قادر على تحريكه فاستحال إذن هو عن صفة ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافة فإن كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها إضافة إلى أمر كلي من تحريك أجسام بحال ما مثلا لزوما أوليا دائما ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجر دخولا ثانيا فإنه ليس كونه قادرا متعلقا بالإضافات المعينة تعلق ما لا بد منه فإنه لو لم يكن زيد أصلا في الإمكان ولم يكن إضافة القوة إلى تحريكه أبدا لما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فإذن أصل كونه قادرا لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليها من الأشياء إنما يتغير الإضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المعتبرة لإضافة إلى شيء من خارج التي لا يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج وإن كانت يتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي صفة ما للذات بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل وهي يقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير إضافته تلك فإنه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وإن كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك أن القدرة يستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوما أوليا دائما وإلى الجزئيات التي يقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات فقد يتغير ويتغير بها تغير الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للأول لأنه صفة متقررة ذات إضافة والأول متقررة عارية عن الإضافة **قوله** ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس ثم حدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء أيس يتغير الإضافة والصفة المضافة معا فإن كونه عالما بشيء ما يخص الإضافة حتى أنه إذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك بأن يكون عالما بجزئي حتى لا يكون العلم بالنتيجة علما سابقا بالقوة إضافة سابقة وهيئة للنفس متجددة لها إضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئته تحتها لا كما كان في كونه قادرا له هيئة واحدة إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود وجب أن يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الإضافة أيضا • وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المعتبرة لإضافة إلى شيء من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم معتبرة لإضافته إلى معلومه ويتغير بتغير المعلوم فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة

فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلي أولاً وبتبعيته بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانياً
أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلي فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة إلا إذا
استأنف العلم وتجدد وتعلق بذلك الجزئي تعلقاً آخر ومثاله العلم بأن الحيوان جسم لا يقتضي
بانفراده العلم بكون الإنسان حساساً ما لم ينضم إلى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الإنسان
حيواناً فإذن العلم بكون الإنسان حساساً علم مستأنف له إضافة مستأنفة وهيئة جديدة
للنفس لها إضافة جديدة غير العلم بكون الإنسان حيواناً وغير منه يحقق ذلك العلم ويلزم
من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال
الإضافات المتعلقة بها لا في الإضافات فقط بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس
موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ولا بحسب القسم الثالث
وأما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافات بعيدة لا تؤثر في الذات ش لما فرغ من أحكام
الصفات أورد قضية كلية وهي أن كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز أن يتبدل صفاته
المتقررة العارية عن الإضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التي يتغير بتغير
الإضافة ويجوز أن يتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا يتغير بتغير تلك الإضافات
ولا محالة يكون ذلك في إضافات بعيدة لازمة لزوماً ثانياً ولا يمكن أن يكون في إضافات
لازمة لزوماً أولياً فإن التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير
الذات موضوعة للتغير هذا تقرير كلامه وإنما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة و
بالإشارة لهذا الحكم الكلي واعترض الفاضل الشارح بأن الإضافة وجودية عندهم
فإذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية ليس بوارد لأنهم منعوا الإضافات
التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المقترن فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس إلا وقوع الشيء الذي يظن أن الإضافة عارضة له تحت ما عرض للإضافة
نكتة كونك يميناً وشمالاً إضافة محضة وكونك عالماً وقادراً هو كونك في حال متقررة

في نفسك منها إضافة لازمة أو لاحقة فإنك بها ذو حال بصاحبه لا ذو إضافة محضة ش
أشار إلى الصنف الثاني من الأصناف الأربعة وذكر الفرق منه وبين الصنفين الآخرين
لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظ **تذنيب** فالواجب الوجود يجب أن يكون علمه
بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير
بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر ش هذا الحكم
كالنتيجة لما قبله وهو إنما يحصل من القضايا قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير
على ما ثبت في النمط الرابع إلى الحكم الكلي المذكور ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن
الكل معلول للواجب ش وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز أن يتبدل صفاته
على التفصيل المذكور ثم إن هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن الكل معلول للواجب العالم بذاته
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال واعلم أن هذه المسألة شبيهة
بمسألة الفقهاء في تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها في الظاهر وذلك لأن الحكم
بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول إن لم يكن كلياً لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب
بالكل وإن كان كلياً وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته أوجب ذلك الحكم أن يكون
عالماً به لا محالة فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن
يجري مجراهم ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الأحكام فيها فالصواب أن يوجد بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو أن يقال العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الإحساس به وإدراك الجزئيات المتغيرة بما
حيث هي متغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بذلك
الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة أما إدراكها على الوجه الكلي فلا يمكن أن يدرك

الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون عالما بكل شيء لان كل شيء
لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول تاديا
واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت هذا تاكيد لاحاطة علمه بالكل والاول في تقريره لما
كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في
العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لعدم قبول صور بلا نهاية معا فضلا عن تلك الكثرة وكان
الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول
تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصار الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في
موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها
الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا
عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول
الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط يتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم
الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك
واجب عنه وعن احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث
قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع

لفيضان الخير في الكل هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية وسوط وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هاهنا بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان
نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات
المتغيرة عنه ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا البحث
هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك
بدا كلامه ثم بقوله لا يجد مخلصا ان طلب وبدا كلامه هاهنا بتقرير المراد **اشارة** الامور الممكنة
في الوجود منها امور يجوز ان يعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور
لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات
ومصادمات المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذا كان
الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه
مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان في ان
لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق
لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان تكون فضيلتها الا
ان تكون بحيث يمكن ان يتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك
الحال الى اجتماعات ومصاكات مؤذية وان يتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم
الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار في المعاد وفي الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة
او غضب ضار في امر المعاد ويكون القوى المذكورة لا تغني غناءها او تكون بحيث يعرض لها
عند المصاكات عارض خطأ وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين
وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
فالشر داخل في القدر بالعرض فانه مثلا مرضي به بالعرض لما فرغ عن بيان ادراك الاول

الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كنهه ووقوع الشر في قضائه من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ونحن ان نخص باسمه الشر فيبطل الخوض في الغلط فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان يكون له مثل الموت
والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة
مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك
واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة
له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر
بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لافضائه ذلك
وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا
بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط
قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه
بالعرض لتادية الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها وكذلك الالام
فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث هي وجود تلك الامور
في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو
من شأنه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال
لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست
من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها
لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية منسوبة الى افراد
اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ولنعود بعد تقرير هذا

المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه
اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني
ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه
ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي
لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو
شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللائقة بها الا
ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها
لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات
بالاحراق تكون لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات تكون من
شأنها الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع
التقاوم المقتضي لصدور البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في
اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية
التي يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات الحسنة والاصلح
في الموجودات لا محالة تكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور
والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله مصادمات
الحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة
واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات اقل من
اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل
المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجا

العالم المختلفة الصور والقوى المذكور المختلفة الاحوال لا يغني عنها الا ان يكون بحيث
يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشيا وهي اعليه الوجود وان كانت كثيرة بالعـ
ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعـ
ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان يكـ
منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم
الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السوال بلم على افعاله واذا كان
خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور
الشر عما هو خير بالذات متفقون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية
الملازمة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح
لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان
ارادوا حمل العدم على الشر فهم يحتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان التصديق
مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلا
لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر
فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويخصصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها
بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس
باستدلال يشتمل غاية ما في الباب انه مبني على تعديد وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها
الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة وابطل كلامه في بيان ان الالام
في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا تخلصهم
عن هذه المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه يلتذ لذاته

لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا هنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر فيه **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر
الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى
الندور فاسمع انه كما ان احوال البدن في قسمة ثلثة حال البالغ في الجمال والصحة وحال
من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح وحال السقام او السقيم والاول والثاني ينالان من
السعادة العاجلة البدنية قسطا وافرا او معتدلا او سالمان كذلك حال النفس في هيئتها
ثلثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال
من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان
ليس له كثير ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة وينال حظا من
ثواب الاجلة واخرى كالسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين
نادر والوسط فاش غالب واذا اضفت اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة
وافرة ولما كان قوى الانسان التي يحصل بها تصدر الافعال الارادية وتحصر بسببها
سعادة او شقاوة ثلث نطقية وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتين
مستحقرة بالقياس الى الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب نظر الظاهر اضداد ما
ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم
الى كون الاكثر من الاشقياء لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي يهلك
... النفس اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود ... والعام الفاشي هو ... على خطـ
... البسيط الذي لا يضر في المعاد كثيرا ... وهو قوله ان ...
... السعادة للملكة الفاضلة ... يبدن الى قوله ولا من نوع ما يتبعها وهو هذا ...
... الجهل وارادة ... تلوث للنفس الانسانية بسبب ملكة الردية الراسخة فيها فتهينها وتكون ...

او في الشيخ والمرض العاسين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطر
غالب فادن الشر ليس بغالب وذلك لان السعادة الابدية تختص بالطرف الاخس على
ما يجي بيانه وهو معنى قوله واخو كالسقام والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة تعالى هو
عرضة الشي وعرضة للشي اذا كان منتصبا ليس لا يعرض ذلك الشي بعرضه وباقي عبارته
واضحة تنبيه لا تظنن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ولا تظنن عندك انها لا
تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا تظن عندك
ان تفاريق الخطايا بايكة في عصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل و
انما يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس
ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صر
الى الابد واستوسع رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان ه اريد بهذا كون السعادة
الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو قوله بايكة لعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة
مهنا اسم لما يعتصم به الانسان ان يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك الـ
ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما انما يقتضيان سعادة منقطعة ا
يقتضيان سعادة اصلا وانما قال واستوسع رحمه الله ملاحظة لقوله عز من قائل
رحمتي وسعت كل شي فساكتبها للمتقين فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيـ
لاهل الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه اولعلك تقول هلا امكن ان تبرا التسم
عن طور الشر فيكون جوابك انه لو برى عن ان يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا التسم و
... ام ال... وقد فرغ عنه وانما هذا الـ... واصل وضعه مما ليس يمكن ان يكون الجز الكشر
... ارم الامر يعني السلامة واما ضده يعني اللذع واطفا الحارة فاذا برى عن هذا
... الذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان اللا سنة اجود هذا التسم و
... وهم و... الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله الخلق بط لانه يع حال لذا

... ا ذلك في ا...
... موجود ... والعام ان ...

ولعلك ايضا تقول فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها
كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية
التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما يتبعها واما ان يكون على جهة اخرى من مبتدا
له خارج يحدث اخرى ما اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي بيت فينفع في الاكثر والتصديق يؤكد
التخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار
وركب الخطا وامي بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملايم لذلك
الواحد ولا واجبا من مختار رحيم ولو لم يكن هناك الاجانب المبتلي بالقدر ولم يكن في المنتج
الكريه له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لنفس الجزئي مع لاجل الكلي كما لا يلتفت لنفس
الجزء لاجل الكل فيقطع عضو يولم لاجل البدن بجملته لتسلم واما ما يورد من حديث
الظلم والعدل ومن حديث افعال تعالى انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا
بل اكثره من المقدمات المشهورة التي اجمع عليها ارشاد المصالح ولعل فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الناس على واذا صح الحاق فليلتفت الى الواجبات ودول
امثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات في موضع اخر ه تقرير السوال ان تعالى
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير
الكائنات في العالم العقلي او وجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل
هناك فلم يعاقب الانسان على شي صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه
اولا بجواب بعضه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم
هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ط وهذا النوع من العقاب
انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاته الردية الراسخة فيها فانها تكون من داخل ذاتها

وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لكن الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية
لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب
الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج يحدث احوالا ثابتة على الوجه المشهور
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه حقا بعينه
اهل الظاهر ليس محالا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب
من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا دائرا ما لحسن فيها الخير المقابل للشر لا مما ذهب
اليه المتطبون على ما سنأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادئ الافعال
الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم ما يؤكد التخويف
ويقتضي لازديادة النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس
الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لتعب الجزئي
لاجل الكلي اي لا ينظر اليه لهذا الحسن من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد
بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا على شر ما مقبول
عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا
للاصول الحكمية وبعض المتطبين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك
على وجه اخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله او حسن منه اذ في ذلك صلاح
حالهم العاجلة والاجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما
ترغيبهم على طاعتهم وتبعيدهم عن معصيتهم وتعذيب العاصين عدل منه حسن والاخلال
باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما يبتنونه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين
بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل بعد ونها من البديهيات وقد ذكر الشيخ ان تلك
المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح

الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض العاقلين يعني الاشخاص الانسانية
على ما مر في المنطق فادون بنا بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه يبني على وجوب التخويف ولقائل ان يقول
فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز
ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على قول المليين لانهم يحكمون
بكون الهالكين ممن خالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه بمشيه قولهم بل الجواب
الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر ربط واقول
على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الحوادث مستندة الى
اسبابها المتكثرة لا ينافي القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتطبين لانهم
يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان هو انما
لاصوله فان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى
اسبابهما ومن اسباب ارادته فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب
المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والعقاب واجب مع كونه من القدر والتعليل
صحيح على ما ذكره الشيخ وقولنا انه كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل عنده واما
على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على ما ذكره انما يصح
وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق ولذلك يقولون لا يسئل عما
يفعل وعلى الثاني ان الشيخ لا يريد بمشيه قواعد متطبي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية
ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والفرح والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منهما الحالة التي تكون اللذة الحاصلة
لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الى الاوهام العامية

ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية
وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تميز ما فيقال له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو
في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة
الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد عنهما مراعاة للحشمة فتكون
مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من الناس
الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا
فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع و
العطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو
بعد الموت كأن ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على
اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات تؤثر ما ولدته على
نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت
اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما ظنك بالعقلية ⁂ العطب الهلاك
والاقتحام الدخول من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة
هي اللذة فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما المدركة
بغيرها فتارة ينكرونها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس
الى الحسية فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة
بوجوه منها ان لذة الغلبة الوهمية ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر على اللذات يظن
انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها
ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها

ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على الاهوال
مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسي اهوال
الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو
آثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات
الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على ان
في سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية
التي تنالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والمرضعة من الحيوانات
تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من
ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان
تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك و
ضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سيأتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا ان نستمع الى قول من
يقول انا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فأي سعادة تكون لنا و
الذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها
القائلون بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية
الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب
الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما
ذكره في الفصل السابق مشتملا على فساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك
وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام
وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجودين فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة
لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك

ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر ا ريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين ما لنظر الحكمي
ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك
الشقاوة لا مثلها قد ذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقدم شرح اسمه واما
النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشي قد يكون
بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز وانما
اورد هما معا لتعذر لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وعدم الاعم الدال بالجنسية
وارد فه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند
المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ و
وصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشي قد يكون كمالا وخيرا بالقياس
الى الشي وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به
فالمعتبر كماله وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير هنا اعني المقتبس الى
الغير هما حصول شي لما من شانه ان يكون ذلك الشي له اي حصول شي يناسب شيا و
يصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشي والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة
براءة ما من القوة لذلك الشي فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير و
الشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى واما
قال من حيث هو كذلك لان الشي قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به
يختص بالجهة التي هو فيها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل
الشيخ الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند

الشيخ امر وجودي يرجع الى نوع اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم
وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليس
بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة
او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة
او ما يكون وسيلة اليها والكمال ان فسر بحصول شي لشي من شانه ان يكون له و
كان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل
كمالات قال والحق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول
ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية
اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله**
وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشي الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملائم
والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة
وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة • مراده بيان ان الخير
الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر
الخيرات المنسوبة الى القوى الثلاثة التي تعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب
والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان
الحق خير عند كون العاقل عاقلا نظرا بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه
متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر
ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي تختلف الهمم فيها
لاختلاف احوال تلك القوى اما العقل الصرف فلا تختلف اليه **قوله** وكل خير بالقياس
الى شي ما فهو الكمال الذي يخصه وينحو استعداده الاول اراد الفرق بين الخير والكمال

قد ذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده الاول
والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل
على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كاملا واما قوله باستعداده الاول ففائدته
ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما يطرأ على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك
الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما اعتاده لاقتناء
الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد
الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير
هو كمال يعتد به ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد وحيث يكون ذكر احدهما
مغنيا عن الآخر **قوله** وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراكه من حيث هو
كذلك: لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة تتعلق بشيئين
احدهما بوجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب من هذا النمط مبني عليه
وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب
بلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره بعد المسامحة والتسليم ان الشرط
كان حصول وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض
والوصب يجد عند التثوب الى الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفي التدريج لذة عظيمة الوصب
المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والتثوب
الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاجأة الاخذ على غرة. والغرض من الفصل ايراد
شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما و
ايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط
في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن اثباتها

والتنبيه على انها مع الوجد والمقتضي للادراك لا يلتذ بها جدا **تنبيه** والملتذ به قد يحصل فيكره
كراهة بعض المرضى للحلو فضلا عن ان لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك قادحا فيما سلف
لانه ليس خيرا في تلك الحال او ليس يشعر به الحس من حيث هو حلو ما كان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب اغفال احد الامرين
اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الادراك وهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد
عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا
النقض مذهوبا اليه توهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل
الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول **تنبيه** اذا اردنا ان نستظهر في البيان مع
غناء ما سلف عنه اذا الفطن لينبه زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كما من حيث هو كذا و
لا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير
السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا ازال مانعه عاودته لذته وشهوته وتأذى بتأخرهما هو الآن [illegible]
عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد
فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن
الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة [illegible]
تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من
المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فاذا انتعشت القوة او زال العائق عظم الالم
يريد ان ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الادراك به وهو ظ **تنبيه** انه قد يصح
ان يثبت لذة ما تعينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد لها شوقا و

كذلك قد يصح سوء ادى ما يقتضيه ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمماسة. كان في الجواز ان
لا يقع عنه ما يقع الاحتراز مثال الاول حال العنين حين عند لذة الجماع مثال الثاني حال من لم
يأنس وجب الاستمام عند الحمية. يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو
ايضا لا يوجب الاحتراز عن اجتناب الاحساس. وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا يغني ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بماهيته ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل
العامة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويعاملها المعاينة. والشيخ استعمل لفظ الذوق
ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا
في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة. تم **تنبيه**
كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة مأخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس
والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور بأذى
يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر
القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه
ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه
بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك
تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو
الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد
تفاصيل العقلي لا تكاد تتناهى والحسية محصورة في قلة ان كثرت فبالاشد والاضعف

ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة
اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك
نسبة الادراكين. ق يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اجل من الحسية وهذان البحثان
هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل
للمدرك بما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال
يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة
متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذائق
بكيفية الحلاوة سواء كانت مأخوذة عن مادة خارجة هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو
لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة التيقظ وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة
الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى حل بالمغضوب عليه
ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بتصور شيء يرجى او بتصور شيء يتذكره فيتذكره
وكذلك في سائرها وهذه كلها حالات حيوانية كمالية وادراكات حيوانية لها مسماة وبسببها
لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق الاول بقدر ما
يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته
المترتبة اعني الوجود كله تمثلا متنقيا خالصا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون
بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في
ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال له فاذن هو
ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث
الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل
الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها جاهي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم

سموم بسطوح الاجسام الذي تحصره. فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله واما الكم فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان
اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات
بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالكلام بين
المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكها اتم كانت اللذة العائدة لهما اشد
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة
العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه. والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة
الى الالم نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان
فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قول الشيخ. والضعف كالسواد الذي
يخالطه لون فانه يقبض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض يوجب ان يكون
بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب
طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انما يجد عند الاكل والشرب
والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري اي ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم
عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم ثم ذكرتم ان العاقل مدرك الملائم فهو
ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعبارة والتفسير لانه ليس لغوي فعليكم ان تقيموا البرهان
على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما
يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة
التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة. فاذا كانت مدركة و
القول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول
شيء عند حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة
المدركة عند الاكل عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلوا

الامر المشترك بينها ومن غيرها مما يباينها ونصوا عنه ما يخص كل واحد منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة يوصف بالالتذاذ وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعلموا انه
المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل
فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم
يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات
العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها
اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما
او منكح ما **تنبيه** الان اذا كنت في البدن وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك
المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه: يريد ان ينبه على حل سؤال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة
تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالباصرة
فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية
فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب
فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها
واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى
المعقولات وما لم يقبل عليها لم تحدث ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما
كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن تدركها فلم تكن متألمة بها
تنبيه واعلم ان هذه الشواغل التي هي ما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس
بمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كانت

كان عنها بشغل موانع البدن فارغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لتلك
تلك اللذة الموصوفة وهي الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية ∴ يريد ان ينبه
على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي اسباب الشقاوة معها بعد
الموت وعلى حصول التألم بها لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الآلام البدنية
والغائطة ظ تنبيه ثم اعلم ان كل ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان لاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي غريبة فيزول ولا
ولا يدوم بها التعذيب ∴ يريد بيان مراتب الاشقياء وقدم لذلك مقدمة وهي ان اضداد
كمالات النفس تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون اما لامر
عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما
راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل
واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون
بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون سببها تعذيب
وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور
لكن يدوم به التعذيب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة
عنها والشيخ لم يتعرض لذكره في هذا الفصل لكنه ايضا يوجد داخل تحت النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام
والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الرديئة المستحكمة وغير المستحكمة
فهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها
هيئات مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة
وضعفها وفي سرعة الزوال وبطؤه ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب
الاختلاف تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها نفس مشتاقة الى الكمال

وذلك الشوق تابع لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين
والمهملين والمعرضين عما القي اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
اراد ان يميز في هذا الفصل من الناقصين المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذيبهم به او
لم يدم ومن الناقصين الذين لا يعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا
يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية
ليس باولي والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم
انها ان لم تكتسب الكمال فلاجل اما لكسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة للكمال من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او لاشتغال بما صرفه عن اكتساب الكمال
مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء
الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يعذبون بنقصانهم
لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر
عن الوصول الى المساق اليه وهو فطانتهم البتراء واسوأهم حالا الجاحدون وهم الذين
يعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله
والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي
قليل الغموم وهؤلاء لا يعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة ايضا عنها
وح يصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت
فلا يكون شقاوة معذبة والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي
عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته كما
كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل ومتت بذلك الالتذاذ بها

اما التي تملك اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وزجت الوصول الى ما ادركته
فانها لا محالة تتعذب بعد الموت ما رجته منيف وبحصر معذبه بعد ان ما رجت الوصول اليه
لا بزوال الكم عنها **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن
وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى و
حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها • يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه
الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية واطلاق
الدرن على الهيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام
كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم
كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد هبوا الى ذلك العالم ولكن لا
بالكلية فذهبوا الان بالكلية وحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون
في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة
حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء • هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت
وتنبيه عليه بالقياس العقلي واما تحقيقه لمن هو ميسر له فالغاية عنه عن الشرح **تنبيه**
والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور الارضية الحاسية
اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه
واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة
وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع
الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض فهذه
حال لذة العارفين • يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم تنتقش
فيها الحكم ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم تفظظها اي لم تغلظها والفظ من الرجال

الغليظ والحاسية الشديدة • الصلبة يقال جساة يده بالعمل اي صلبت وغشيها اي
اعطها وجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده
والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة
ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا اخر وقف عند حصول غرضه
تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا
يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما
سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي
للعارفين • لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد
اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعن اضداده وهي نفوس البله في هذا الفصل
واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فاذا كانت
عنها معطلة ولا معطل في الوجود ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي
نقض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى غير سادجة لخلوها عن اسباب التأذي
والخلاص وهو قول الشيخ فاذن هي في سعة من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر
وهو قوله عليه السلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا تجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالات جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تتعلق باجسام
اخر ولا بد اما ان لا تصير مبادي صور لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون
نفوسا لها وهذا قول بالتناسخ الذي يبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه
الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول وأظنه
يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون
غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء

البدنية امكن ان يتعلق بشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها ان يتعلق بها
الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية
لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه النفوس
انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل يستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل
ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله
الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما يخيلها والا شاهدت العقاب كذلك
قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما ذكره في الكتاب
المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر

قوله فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا
تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان
يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من
النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه
متمانعة ثم ابسط هذا واستقص ما تجده في مواضع اخر لها اقول وهذا هو المذهب الثاني وقد
اورد على ابطاله حجتين احديهما ان حال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة
وجود النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه
نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان
احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه وكان يجب لحيوان واحد نفسان وهذا محال لان
النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بنفس واحدة تدبر بدنه وتتصرف فيه
فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن

فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال
النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله
بزمان او بعده بزمان فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث
في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد
النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد
النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن اخر
ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان
فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما
متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون
لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع فيبقى الكل غير متصلة
ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال
البعض وبقاء البعض غير متصلة وهو ايضا خلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل
نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا ايضا محال او يبقى
بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل ببعض النفوس بعض الابدان
ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض
تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة
دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين
ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان لجاز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة
ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موجود على حدوث

مزاج مستعد او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ولعود
المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يخصص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة
بالنسبة اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم
انبسط هذا اعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة
بقوله واستقص ما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه
اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان والعدم وهما
منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما و
الشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما يتمثل في
الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر
الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شيء واما العشق فمعنى آخر والاول عاشق لذاته
معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته
من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما
مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب
الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى
وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها على الواجب الاول تعالى
ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان جماله هو الكمال الحقيقي
لا غير وادراكه هو الادراك التام فبعض على القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اجل
الابتهاجات على الاطلاق واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له
والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق
اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على تمام لذة تامة
وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم

لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما اشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا و
ذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه
غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق ادراكه
لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند
الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن
الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره ومن
كثيرة وانه معشوق اصالة لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان
الحب ان كان هو الادراك كان قولك ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالشيء على
نفسه وان كان غيره فان ادراك الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال احد المختلفين
لا يجب اشتراكهما في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى
غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو
مؤثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين
للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم
مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين من خلص اوليائه
القديسين شوق . هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها
عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما
فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان الاذى من قبله
كان اذى لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى
الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئا منه بعيدا ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت
تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة
العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق

اللهم الا في الخلوة الاخرى • وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الملكية
والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا
وجعل الشوق اذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل
من المعشوق الى العاشق ربما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق اليه
ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر
ان ذلك شبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان
وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس
لا يميز بينهما لتعاقبهما ويتخيلهما معا وههنا متحدان والباقي ظ **قوله** وتتلوه هذه النفوس
نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها ثم تتلوها النفوس الغموسة
في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة • وهاتان المرتبتان مما ابانتان
وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة موجب
لتأديتها الى المعاد على ما مر والباقي ظ **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتأملتها وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا
اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية
وهذه جملة وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا • لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر
في اثنائه ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما
لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة
المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة
وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثرة
عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والباقي ظ وللشيخ رسالة لطيفة
في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

كما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها
اراد ان يشرح في هذا النمط احوال اهل الكمال من النوع الانساني ويبين كيفية
ترتبهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل
الشارح ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما
سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون
بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من
ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك ش الجلباب الملحفة والجلبات ما يغطى به
من ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب
من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت
في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانها قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه
الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت
وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور
ظاهرة عنهم هي اثار كمال واحوال تظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم
التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا
يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقر بها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يثبت
علمها ويقر بها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان
وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في
العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت ش سرد الحديث اي اتى به على الولاء

وفلان يسر والحدث اذا كان جيد البيان له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس وقيل البسل المخلّى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ جار مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عم وبابسال الجنة فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان وبكون سياقتها مشتملة على ذكر حالات لمطلوب لا ينالها الا شيئا فشيئا وتظفر بذلك التنزل على حال بعد حال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك المط وتطبيق ابسال على مطلوبه وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله وشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هذين اللفظين قد جريا في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار مثلا في العرب يمثل بذكره خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة المذكورة وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمط ههنا لكنها دالة على وقوعهما في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان

وابسال لسانهما وضعهما الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان وابسال المذكورين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياق القصة بحيث يطابقها لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وح لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه

تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض. طلب الشيء يبتدئ بالاعراض عما يعتقد انه يبعد عن المط ثم بالاقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المط فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات ويندرج فيهما الزهد والعبادة ما عسا(؟) التبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض

تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها في الآخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق فتصير

مسالمة للسر الباطن حتى ما يستجلي الحق لا ينازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير
ذلك ملكة مستقرة. فلما اشار الى ان السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشيع منها
له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس. ولما اشار الى وجود المركب من الاحوال الثلثة
اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليمتاز الفعلان
بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري
مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لياخذ اجره
فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده في الحالة التي يكون فيها
متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده. وفي الحالة التي
يكون فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما
عبادته فارتياض لهممه التي هي مبادي ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما
ولقوى نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال
الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم وليصير تلك القوى معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المساعدة فيخلص العقل الى ذلك العالم
ويكون جميع ما تحته من النزوع والقوى منخرطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب **اشارة**
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه وبمعاوضة
ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم على
الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه
شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه
ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع
ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم
ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها

بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرى ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة
التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره. فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم. ولما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما تصدران
عن غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الاخرة. اراد ان يشير الى اثبات الاجر
والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه متفرع
عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده
بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده
الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش
تلك المدة فاحدا ايا او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد
مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة وهو ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه من عمله
فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من
قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم
نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل
واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه
الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة و
عدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات
الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة
في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه
وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها
على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع

الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون
في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند
ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام
للفعلية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير
دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان العوام
وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع
عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع
واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويين يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة
وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن
والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم و
اقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة
في الشريعة والمعرفة العامية قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون عبادة مذكرة للمعبود
مكررة في اوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا
الى التصديق بوجود خالق مدبر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق
والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة
الى العدل المقيم لحفظ النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى
لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور
نفع اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي
حسبما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور

فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايضا الاجر الجزيل بعد
النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي لصفات العليا لمحض حيات منقصة الكرات
جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي الشرع واستقم اي في التوجه
الى ذلك الجناب القدسي واعترض الفاضل الشارح بانه ان عنيتم بالوجوب في قولكم
لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب لذاته فهو محال وان عنيتم به انه
وجب على الله فانه قول المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام
الذي هو خير ما وهو مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان
الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك
اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لازم على قولكم لان
سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء وللاضداد منهم من السحرة كما جاء في
النمط العاشر وتمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والسحر الى الشر دون الخير
عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال
على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا
تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي
عندكم هو تألم نفسه بالشوق الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي
للمعصية يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان القول
باسناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه
المذكور كاف في اثبات انه تلك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض
بعض الاسنان لتحملا لصلاحية المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية
لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما حديث الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس
الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون

كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل فجائز وأما عن الثاني فبأن نقول للأمور
الغريبة التي منها المعجزات قوله وفعله جائز والمعجزات الخاصة بالأنبياء ليست بالعلة
المحضة فإذن اقتران الفعل بالقول خاص بهم وهو دال على صدقهم وأما عن الثالث
فبأن نقول مضافا إلى ما مر من القول في العلم والقدرة إن مباحث المعجزات التي
هي آثار لنفوس الأنبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق أقوالهم و
عن الرابع فبأن نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس بسبب
المقتضية لبعدها وإتيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط
العقاب ثم اعلم أن جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن
أن يعيش الإنسان إلا به وإنما هي أمور لا يحصل النظام المؤدي إلى صلاح حال العموم
في المعاش والمعاد إلا بها والإنسان يمكنه في أن يعيش بنوع من السياسة يحفظ
اجتماعهم الضروري وإن كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل
على ذلك تعيش سكان أطراف العالم بالسياسات الضرورية **إشارة** العارف
يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولأنه مستحق
للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة وإن كانتا فيكون المرغوب فيه
أو المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة
إلى شيء غيره وهو الغاية وهو المطلوب دونه • لما ذكر غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة واستقصى ما في غرض غيره أعني الثواب والعقاب
أشار في هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف الكامل
المحقق حالتان بالقياس إليه إحداهما لنفسه خاصة وهي محبة لذلك الكمال
والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركة في طلب القربة إليه والشيخ عبر عن الأول
بالإرادة وعن الثاني بالتعبد وذكر أن إرادة العارف وتعبده يتعلقان

يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل
إن تعلقا بغير الحق تعلقا لأجل الحق أيضا فقوله العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره
بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه أي لا يؤثر شيئا
غير الحق على عرفانه فإن الحق مؤثر على عرفانه لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند
العارف على ما صرح به فيما يجيء وهو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان مؤثر لغيره و
ذلك الغير هو الحق لا غير فإذن الحق مؤثر على العرفان وإنما خص العارف بأنه لا
يؤثر شيئا غير الحق على العرفان لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب والاحتراز عن
العقاب على العرفان فإنه يريد العرفان لأجلهما أما العارف فلا يؤثر شيئا عليه إلا الحق
الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس إليه وقوله وتعبده له فقط إشارة إلى تعلق عبادة
العارف أيضا بالحق فقط فإن قيل هذا يناقض ما ذكره فيما مر وهو أن عبادة
العارف رياضة لقواه ليجرها إلى جناب الحق فإن جر القوى إلى جناب الحق ليس هو الحق
ذاته قلنا إن مراده ليس أن العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل هو أن
العارف لا يقصد غير الحق بالذات إنما يقصد الحق بالذات ويقصد أن يقصد غيره بالعرض
ولأجل الحق جائز فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحق الأول
الذي هو مراده لذاته ثم إذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس إلى الآخر
وجد استناد العبادة إلى الحق واجبا من الجهتين أما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس
إلى العبادة فلما ذكره في قوله ولأنه مستحق للعبادة وأما باعتبار ملاحظة العبادة
بالقياس إلى الحق فلما ذكره في قوله ولأنها نسبة شريفة إليه وذكر الفاضل الشارح
في هذا الموضع أن تعبد العارفين يكون إما لذات الحق أو لصفة من صفاته أو لتكميل
أنفسهم وهي طبقات ثلاث مرتبة أشار الشيخ إلى الأولى بقوله وتعبدهم له فقط

والى الامانة بقوله ولانه مستحق للعبادة، والى الثالث بقوله ولانها نسبة شريفة اليه اقول
في هذا التفسير تجوّز ان يكون للعارف مقصود ما بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه
ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا للاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة
اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون ذلك غرضا بالعكس
الى العارف بقوله وان كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غاشيتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما
مطلب العابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من
العقاب الذي هو الغاية وهو المطلب فيكون هو المقصود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا
الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مرادا لذاته و
زعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على
الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ اشار اليه في النمط السادس ان
كل من يريد شيئا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد
الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن
مراده هو الله بل استكمال ذاته واجاب عنها بانها مصادرة على المطلوب لانهما مبنيان
على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض
ونحن نقول انها تتعلق بالله لا بشيء غيره ايضا واقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يتعلق
المريد يقتضي امكان المراد واحال المريد لا يقتضي الارادة بل لكونه فعلا او لكونه
مستكملا للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان

اشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين
الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون

واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق
اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا
ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى
مطعم شهي ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا
الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون واجب الايثار قد
عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان
ما يتوخاه بكدحه مبذولا له بحسب وعده المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا
جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون المشتاق وحنكة السن واحتنكه
اي احكمته التجارب فهو محنك ومحتنك وازور عنه وعاف الطعام او الشراب اي
كرهه فلم يتناوله وعكف على الشيء اي اقبل عليه مواظبا وخوله الله الشيء اي ملكه
اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره الى الشيء ارتفع والقبقب البطن والذبذب
الذكر وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي عم من وقي شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي
واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طرق الوادي والكدح الكد في العمل و
طلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوّز ان يجعل الحق واسطة في
تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من
العقاب ووجه العذر بان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتنبه للمتأمل
فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها
التشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقة بالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه
سواء كان ما علق به يده مطلوبا او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد
عن كره فهو مع كونه في صورة الزهد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فانّ

التارك شيئا لنيل اجل اضعافه ادنى الى الطمع منه الى القناعة ومنها تشبيه همته الى
الدناءة والقنعة فان قوله لا يطمح ببصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك
اللذات الحسية ومنها التنفير البالغ في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر
في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما رجاه ويظفر بكدح من اللذات الحسية
حسب ما وعده الانبياء عم وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان
تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن تلك السعادة بالسعادة
التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة
في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد ش اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الاعتصام بها واعلم
ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغرضهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم
طريق الحق من بدو حركتهم الى نهايتها التي هي الوصول اليه وشرح ما يسنح لهم في مسارهم
فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادي حركاتهم
فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة تحت حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة
ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفائضة آثاره على المستعدين من
جملة بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء
كان يقينا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانا مستفادا من قبول قول الائمة
الهادين الى الله فان كل واحد منهما اعتقاد يقتضي تحرك صاحبه في طلب ذلك المعنى
ولما كان الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار
او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تنفصم
فهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم

واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مرتبة
الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ش ثم
القوى المؤتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست حيوانية
فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون
النفس والثالثة وهي ما عبر عنها بالارادة واما الثانية فانها لا تنبعث
الا عند اختلاف الدواعي والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس
الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح
اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك
غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض
الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لتنجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات
المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه عدة اشياء
العبادة المشفوعة بالفكر ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من الكلام
موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة
رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف
الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ش مستن الايثار طريقته والمشفوعة
المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه
شمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة
وانما اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها
على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة
الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم تكن لها طاعة

القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة
اللذين يثيرهما التخيل والتوهم بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى إليهما من الحواس
الظاهرة تارة إلى ما يلائمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وتستخدم
القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي
والعقلية مؤتمرة عن كره مضطرة اما إذا راضتها القوة العاقلة ومنعتها عن التخيلات
والتوهمات والاحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب وأجبرتها على
مقتضى العقل العملي إلى أن تصير متمرنة على طاعة منقادة في خدمته ما تأمرها وتنهى
عنها كانت العقلية مطمئنة لا تصدر عنها أفعال مختلفة المبادي وباقي القوى بأسرها
مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء إحداهما على الأخرى
يتبع الحيوانية فيها أحيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة
وإنما سميت هذه القوى بالنفوس الأمارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء ذكرها
بهذه السمات في التنزيل الإلهي فإذن رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة
مولاها ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة منها الرياضات
العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات الشرعية المسماة بالعبادات الشرعية
وأدق أصنافها رياضة العارفين لأنهم يريدون وجه الله لا غير وكل ما سواه شاغل
عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول وإجبارها على التوجه
نحوه لتصير الإقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر أن كل رياضة هي داخلة
بالحقيقة في نوع الرياضة ولا ينعكس لأنها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
مبتدئ من أجل أصنافها ومنتهى عند أدقها هذا ما أقوله في الرياضة وأرجع إلى المقصود
فأقول الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلا أن ذلك موقوف
على حصول أمر وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع

والموانع إما خارجية وإما داخلية فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض
أحدها تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار وهو إزالة الموانع الخارجية والثاني تطويع
النفس الأمارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي إلى الجانب القدسي
وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو إزالة الموانع الداخلية أعني الدواعي الحيوانية
المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فإن
مناسبة السر إلى اللطف لا يمكن إلا بلطافته ولطف السر عبارة عن تهيؤه لأن
يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المهيجة للشوق والوجد
بسهولة ثم إن الشيخ لما فرغ عن ذكر أغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى
كل واحد من هذه الأغراض أما الأول فبعد ذكر ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد
الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظ
وأما الثاني فبعد ذكر ما يعين عليه ثلثة أشياء الأول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة
إلى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعة للنفس
فإن كانت النفس مع ذلك متوجهة إلى جناب الحق بالفكر صار الإنسان بكليته مقبلا
على الحق وإلا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين
هم عن صلاتهم ساهون ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني أنها إنما
رياضة ما لهمم العارف العابد وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب
الحق والثاني الألحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه إعانتها بالذات أن
النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالنغمات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى الحيوانية في أغراضها
الخاصة بها فيتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها ووجه إعانتها بالعرض
أنها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام لا سيما إذا كان على المحاكاة التي

يميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت
النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل فتغلب على القوى الشاغلة اياها وتطوعها والثالث
نفس الكلام الواعظ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع و
سكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترن بامور اربعة
احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كالشهادة بكونه صادقا ووعظ من لا يتعظ
لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ
وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير
زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ و
هو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت ينبه النفس سيما بعدها نحو المسامحة في القبول
وشدته تنبهها سيما بعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة
في النفس بحسب كل صنف منها صنفها من اهل النشانه والاطبا والخطباء
يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الانفعالات المطلوبة بحسب
تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشد اي يكون
مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ يسمى
في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناع بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا
في الكمية والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين
وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تعد النفس
منه تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني
ينقسم الى حقيقي قد ذكره والى مجازي والمجازي ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني
هو الذي يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر

انجذابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبدؤه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته و
لونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى الاول من
المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها
القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك و
هو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما
سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من
قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا **اشارة** ثم انه اذا بلغت به الارادة
والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها بروق تومض
اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجد اليه ووجد عليه ثم انه
لتكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض **ش** عن الشيء اعترض وخلس واختلس
استلب ووميض البرق ومضا وايماضا اي لمع لمعانا خفيا غير معترض في نواحي
الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي عم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على
استبطاء الوجدان والآخر اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه
في غير الارتياض فكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امر فيغشاه غاش
فيكاد يرى الحق في كل شيء **ش** اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي
سار فيها فابعد ووجد في النسخ بالوجهين اعني ليتوغل وليوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف

وعاج عنه أي رجع وانثنى عنه وعاج به أي أقام به والمعنى أن الاتصال بجناب القدس
إذا صار ملكة فهو قد يحصل من غير حالة الارتياض الذي كان بعد الحصول له. **إشارة** ولعله
إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فينبه جليسه لاستنفازه عن
قراره فإذا طالت الرياضة لم يستفزه غاشيه وتهدى للتلبيس فيه. قوله يستعلي يعني
والسكينة الوقار واستفزه أي قعد به أي بعد قعود أو منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه أي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ
أن الأمر العظيم إذا غافص الإنسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس الغافلة عن هجومه
غير مستعدة له فينهزم عنه دفعه أما إذا توالى أو استمر ألف الإنسان به وزال عنه
الاستفزاز لأن النفس قد تتأهب لتلقيه إذ هي متوقعة لعوده والعارف يتمكن من
الاستفزاز المذكور لاستغنائه عن التزايد بالحال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل
التلبيس فيه. **إشارة** ثم إنه ليبلغ الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف
مألوفا والوميض شهابا ثبتا ويحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ويستمتع فيها
ببهجته فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفا. أي في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته
سكينة ينقلب وفده سكينة يقال وفد فلان على الأمير إذا ورد رسولا إليه فهو وافد
والجمع وفد والرواية الأولى أظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة
وشهابا بينا أي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا أي ثابتا ويحصل له معارفة مستمرة أي مع
الحق الأول والأسف أي متلهفا والمعنى ظاهر. **إشارة** ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به
فإذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما. قوله تغلغل الماء
في الشجر أي تخللها وظعن أي سار والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر
الابتهاج عند الدوام والأسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك
عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده متماما معه وهو بالحقيقة

غائب عنه ظاعن إلى غيره. **إشارة** ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعارفة أحيانا
ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء. أي في بعض النسخ إنما يتسنى له أي تيسر وتسهل عليه يقال تسنى
أي تهيأ وتسهل. **إشارة** ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئته بل كلما لاحظ
شيئا لاحظ غيره وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق
مستقر به ويحتف حوله الغافلون. قوله عرج عروجا أي ارتقى وعرج عليه تعريجا أي أقام
وعرج إليه وانعرج أي مال وانعطف فالتعريج هنا إما مبالغة في الارتقاء وإما بمعنى الميل
والانعطاف وحف واحتف حوله أي أطاف به واستدار حوله والمعنى ظاهر. **إشارة**
فإذا عبر الرياضة إلى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلى وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق وكان له نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وكان بعد مترددا
يقال در اللبن وغيره أي انصب وفاض ومعناه أن العارف إذا انتهت رياضته واستغنى
عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق ذاتا صار سره الخالي عما سوى الحق
كمرآة مجلوة بالرياضة محاذية بها شطر الحق بالإرادة فيتمثل فيه آثار الحق وفاضت عليه
اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما بها من آثار الحق وكان له نظران نظر إلى الحق المبتهج به
ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين. **إشارة** ثم إنه
ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من
حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول. أي هذه آخر درجات السلوك إلى الحق وهي درجة
الوصول التام وبعدها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد
على ما سيأتي وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق وهو الغيبة عن النفس
والوصول إلى الحق واعلم أن الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وإن
لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث بزينتها وبيانه أن اللاحظ من حيث هو لاحظ
إذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها
لأنه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي مبتهجة بالحق متزينة بزينة حصلت لها منه

فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق احتجاب بالنفس وتوجه الى
النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
اما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا
ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا
بالوصول الحقيقي هذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد تعديد الفصول
والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى والدرجات
المقارنة من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة فان لكل واحد
منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة
فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكرها اول الاتصال المسمى
بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز
مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكرها ازدياد الاتصال الذي
عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس امر الحصول بأثر اللاحصول و
استقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكرها
حصول الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة
النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه** الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو
طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال
بالكلية على الحق خلاص * لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد
ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي
هو تنزه ما عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا شاغل فان الالتفات الى ما تنزه عنه
يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة الذي
هو تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على اعمالها الخاص بها جاذبة الامارة
اياها على ذلك وذكر انه ايضا عجز فان الاعتداد بما هو طوع من النفس عجز.

اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقب
باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان
ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل
هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتغى بذلك
الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات وان كان بالحق تيه
فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا متأد الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر
ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر المراتب فقال والاقبال بالكلية
على الحق خلاص وسياق ظاهره ايضا يعني قولهم والمخلصون على خطر عظيم **تنبيه** العرفان
مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة
بالصدق منتهية الى الواحد ثم وقوف * قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل و
اقول في تقريره مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية
كما ان مداواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر
عن التخلية بالتزكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي تذكرها وقد
رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة
الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما على الاخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك
شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخليته والانقطاع
عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات
العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعتبار انها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل
والالتفات الناشئ عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك للتوخي
الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي
سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يلي هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال

ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات و
كل ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ
متخلقا باخلاق الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في تجميع صفات الحق
للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون جميع الصفات وما يجري مجراها متكثرة
بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة
للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد حقا فقال عز من قائل انما الله
اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف

تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كأنه لا يجده بل يجد
المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله
آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال
ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن
الواصلين الى العين دون السامعين للأثر ش العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف
فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين
لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف
الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو قد وجد
العرفان كأنه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهنالك

درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي ليست اقل
من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف
العدمية وذلك لان الالهيات محيطة بغير متناهية والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا
اشار في قوله عز من قائل قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد
كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله وفي هذه سلوك في الله وينتهي
السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان
العبارات موضوعة للمعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يتحفظونها ثم يتذكرونها
ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن قوى بدنه فليس
يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه
ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك
ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ
واستثنى الخيال بقوله ولا يكشف عنها المقال غير الخيال كما سنبين في النمط العاشر
وهو ان العارفين اذا استطلت ذواتهم بمشابهة العالم القدسي فقد تتراءى في خيالاتهم
امور حاكية لما شاهدوه محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل
الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه و
كيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع
عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل ش لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع
في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي كثير
التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة
الاشتقاق من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل

ويدان الوصفان اعني الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى
بالرضا وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من فوت شيء ولا حزن على فوات
واليه اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن الجنة ملك
اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس من الخفيف فضلا عن سائر
الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا اتاح حجاب من نفسه او من
حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين
لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة وهو اهش خلق الله ببهجته. الهمس
الصوت الخفي وخفيف الريح دوي جريه وكذلك خفيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح
اي ظهر وقال باح بسره اي ظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس
بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك
الاحوال تكون في اوقات توجهه بسره الى الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل
الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده
للوصول او من جهة حركة سره كان يميل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق
وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب
ذلك السآمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما وصفناه
اما عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين
احدهما ان تكون القوة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما
لقصورها او لشدة الاشتغال وح يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا
يحس بالشواغل الخارجة والثاني ان تكون القوة بحيث تفي بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجة
لانها لا تكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه ح يكون اهش الخلق ببهجة الحق

فيلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ولا
يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واما اذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله
لا يعنيه اي لا يهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسس
من الشيء اي تخبر خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وحيره اي نسبه الى
الهوى وجسم اي عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهمه تجسس
احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه فارغا عن غيره غير متتبع لعورة احد ولا تحسس
الا فارغ او عائب او خائف ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة و
ذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير ام الوالد
ولده وذلك لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما ستره غيرة عليه من غير
اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة
منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن
تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر
من ان تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق. الكرم يكون اما
ببذل نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة
او بالمال وما يجري مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني اما يكون اما مع القدرة على
الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان الاحقاد وهما عدميان و
العارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند
العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر
بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحق وربما اصغى

الى الزينة واجب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته
من صحبة الاحوال الظاهرة وهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية حظوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين وقد يختلف
في عارف بحسب وقتين ❋ يقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه
قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع وانزته النفس اي انفته وهو تبذل
بين التبذل اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر درة
والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب
والبهاء الحسن والمزية الفضيلة وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربت منه
وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعنى ظ وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولى
واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى
البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما
يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقل ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف ❋ اجترح اي كسب والمراد ان العارف
ربما ظهر في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه
اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك مأثوما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف
لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك او بمن يأثم بترك التكليف ان لم يكن
يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين في حكم المكلفين **اشارة**
جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك
فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه
لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له ❋ الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اي انقبض
المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب الانكار

الجمهور ليس المذكور في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع
من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له
بحسب الفطرة.

النمط العاشر في اسرار الآيات

يريد ان يبين في
هذا النمط الوجه في صدور الامور الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن من الافعال
الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء بل الوجه في ظهور الغرائب مطلقا
في هذا العالم على سبيل الاجمال **اشارة** اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له
مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ❋ يقال ما رزئت
ماله اي ما نقصت وارتزأ الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه
مرزوءا لارتياضه على قلة المؤنة وقلة رغبته في المشتهيات الحسية والاسجاح حسن العفو
ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سألت فاسجح اي سهّل الفاظك وارفق **تنبيه**
تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة
انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة
طويلة لو انقطع مثله في غير حالة بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة ❋ الامساك
عن القوت قد يكون بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة واما نفسانية
كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة ليس
بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين
ازالة للاستبعاد واشارة الى وجود سببه في الموضع المطلوب في فصل ثالث بعدهما فان
قيل بين الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق
وهو ان القوى الطبيعية فيهما واحدة لا يتغذى بها اعني المواد الرديئة وفي سائر المواضع
غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في سائر الصور
قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك

عن القوت في مدة طويلة على الإطلاق وهو حاصل واختلاف أسباب وجود الإمساك
ليس بقادح فيه **تنبيه** أليس قد بان لك أن الهيئات السابقة إلى النفس قد يهبط منها
هيئات إلى قوى بدنية كما قد يصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال
ذات النفس وكيف لا وأنت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد
الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية • نبه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت
الكائن عن العوارض النفسانية وأشار بقوله أليس قد بان لك إلى ما ذكره في النمط
الثالث وهو أن كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه
أولا **إشارة** إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها
التي تنزع إليها احتيج إليها أو لم يحتج فإذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية
فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن
التحلل بالحرارة وإن لم تكن تصرف الطبيعة ومع ذلك ففي المرض مضاد مسقط للقوة
لا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
وزيادة أمرين فقدان تحلل مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة
وله معنى ثالث هو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف أولى
بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا لمذهب الطبيعة • السبب في كون العرفان
مقتضيا للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية إلى العالم القدسي المستلزم لتشييع
القوى الجسمانية إياها المستلزم لتركها أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية
وما يتعلق بها وإنما قايس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايس بينه
وبين الإمساك الخوفي لأن الخوف والعرفان متنافيان فالاعتراف بكون أحدهما
مقتضيا للإمساك اعتراف بجواز كون الأحوال النفسانية سببا له أما المرضي فمحلهما

للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تصرف النافذة فيها والشيخ بين أن العرفان
باقتضاء الإمساك أولى من المرض لأن المرض في بعض الصور يختص بأمرين يقتضيان
الاحتياج إلى الغذاء أحدهما راجع إلى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فإن الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسد بدل تلك الرطوبات
وكلما كان التحلل أكثر كانت الحاجة أشد والثاني راجع إلى الصورة وهو قصور القوى البدنية
بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وإنما تحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى
التي لا توجد إلا مع تعادل الأركان وتغذي الحرارة الغريزية بها فكلما كانت القوى
أفتر كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد والعرفان يختص بأمر يقتضي أيضا عدم الاحتياج
إلى الغذاء وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها عند مشايعتها
للنفس فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص
العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة • **إشارة** إذا بلغك
أن عارفا أطاق بقوته فعلا أو تحريكا أو حركة يخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار
فلقد تجد إلى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة • هذه خاصية أخرى للعارف قد
ادعى إمكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده • **إشارة** قد يكون للإنسان وهو
على اعتدال من أحواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه
هيئة ما فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى تعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له
عند خوف أو حزن أو تعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه قوته
كما يعرض له في الغضب أو المنافسة وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له
عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة كما تعن عند الفرح فأولت القوى
التي لها سلاطة أو غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك
أعظم وأجسم مما يكون عن طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى و

اصل الرحمة • المنة القوة • والاسترسال الانبعاث والانكماش السكر وعن اعرض والهز
النشاط والارتياح واولت اي اعطت مال اولته معروفا والسلاطة القهر واعلم
ان مبدا القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته
الى داخل كالخوف تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة
او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشار المعتدل تقتضي ازديادها واما
قيد الانبساط بالاعتدال لان السكر المفرط ربما يميت لافراطه بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له
وتحركه اعزازا بالحق او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره
عليها امرا ممكنا من ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت
باب خيبر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث
عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان
لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة • هذه خاصة اخرى اشرف من المذكور لمن
ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا تتلوه **اشارة** التجربة والقياس
متطابقان على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلا مانع
عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه
امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد
جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فستبصره من تنبيهات • اريد بان المطلع على
وجه يمتنع ذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك
الحالة اعني ليس ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز
ويرفع هذا الاحتمال اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس

والتجربة تنقسم الى قسمين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع و
باعتبار حصوله للنفس نفسه وهو التعارف واما حصول المانع عن الاطلاع النوم في
فساد المزاج وقصور التخيل والذكر لتعلق ما رآه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه
وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال
المانع المزاجي واما القياس فعلى ما يجيء بيانه **تنبيه** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها
نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا مانع لها
عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات عنها في العالم العنصري ثم ان
كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة ما
كالنفوس لنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك بان يكون لها راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
او النقشان معا • التنبيه الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب حالتي نومه
ويقظته مبني على مقدمتين احداهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي العالية
قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى
قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف ان الجزئيات
منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه
الكلي في العقول وقوله ثم قد نبهت ان الاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات
ادراكات جزئية هي مبادي لحركاتها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم

غير مستلزم عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات
الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك
يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الجسمية مرتسمة في شيء اخر وذلك ما
يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله
لظاهر راي جري واحد حمل الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات
نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شيء
واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح
اسمها وسائر ما بعده الى قوله حالا يفعل به وحيثما خبرها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لظاهر راي عند ما احدهما
جلي والاخر خفي فانهما قد يسلمان السبح حافي الذهن الانساني ولفظة مستور
يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب
على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف
بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر
المودي الى ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله
ما يلوحه واما جعل هذه المسالة من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه
وامثالها انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية
بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن هذا الكلام اشار الى ما اجمع من ذلك
بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت اي الحاصل من راي المشائين
وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا بحسب الرايين
وهو اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة ثم بحسب الراي الاول

او النقشان معا بحسب الراي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب
ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا هذا الفصل يشتمل على بعض المقدمة الثانية
التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا
بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما
تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت
قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن
البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي
في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل
النفس عن الشهوة وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اخل بالعقل
آلته فانبت دون حركته الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض العاشي اخر
وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة الحركة القوية فتتخلى عن افعالها التي بها بالاستبداد
واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا
ولم يتأد عنها الى النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق مبني على مقدمات منها
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال
بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب
والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده
ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
الباطن الى الحس الظاهر اخل بالعقل آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته
العقلية مهملا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة المعتبرة اي الآلة وفي
بعض النسخ اخل العقل آلته اي اخل ذلك الانجذاب العقل آلته وفي بعض النسخ

اضلّ العقل الله اى اضله فى سلوكه سبيله بحركة ملك ثم قال وعرض انتعاش آخر
اى وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شئ آخر وهو
تخليتها عن افعالها الخاص يعنى العقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال
النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال واذا استكفت النفس عن ضبط الحس الباطن
تحت تصريفها خارت الحواس الظاهرة اى ضعفت يقال خار الحرّ والرجل اى ضعف
وانكسر وفى بعض النسخ حارت اى تحيرت فى امره والباقى ظ **تنبيه** الحس المشترك
هو لوح النقش الذى اذا تمكن منه صار النقش فى حكم المشاهد وربما زال الناقش
الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك فبقى فى حكم المشاهد دون
المتوهم ولتحضر ذكرك ما قيل لك فى امر القطر النازل خطا مستقيما وانعكاس النقطة
الجوالة يخط دائرة فاذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقاؤها مع بقاء
المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن ش
هذه مقدمة اخرى وهى تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه
يكون مشاهدا اما ارتسامه فيه فلا ارتسام بسبب لا محالة اما من خارج واما من
داخل والذى من خارج يحدث مع حدوث السبب لحصول صورة القطر النازل
فى الخيال عند مشاهدته فى حالة الاول وباقية مع بقاء السبب كبقاء صورته
المنتقلة اى صورة الثانية عند مشاهدته فى حالة الثانى وباقية مع زوال السبب كبقاء صورته
الكائنة فى حالة الاول عند مشاهدته فى حالة الثانى وهذه الامور التى ظاهرة الوجود
فان مشاهدة القطر خطا لا يتم الا بها واما الارتسام الذى يكون من سبب داخل
فيحتاج الى ما يدل على وجوده ثانيا ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده
اشارة قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صورا محسوسة حاضرة ولا شبهة

الى محسوس خارج فيكون انتعاشها اذن من سبب باطن او سبب مؤثر فى
سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة فى معدن التخيل
والتوهم كما كان ينتقش ايضا فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وربما جرى بين المرايا المتقابلة ٥ يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام الكائن
من السبب الداخلى وتقريره ان الصور التى يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا
والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصلى ثم بعد فى الاصح ليست بمعدومة
لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة فى الخارج والا لشاهدها غيرهم فهى مرتسمة فى
قوة باطنة من شأنها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهى المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب مادة الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعنى
القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال او من سبب مؤثر فى سبب باطن يعنى النفس
التى تتادى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما
سيأتى واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل
والتوهم اى الصور التى يتعلق بها افعالها من التوهم فان المتخيلة اذا اخذت
فى التصرف فيما ارتسم بما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور فى الحس المشترك كما كان ينتقش
ايضا ينتقش فى معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك اى ينتقش ما يتعلق
بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور فى الحس
المشترك من الخارج وهذا اشبه بعاكس الصور فى المرايا المتقابلة فهذا ما فى الكتاب
وقول الفاضل الشارح يجوز مشاهدة ما لا يكون موجودا فى الخارج سفسطة معارض
بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والعوائق الغفلة فيه
فى الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسى
خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرتسم فيه عن غيره كانه يبتزه عن الخيال نزا

وتعصيه عصيانا وعلى باطن او وهمي باطن يضبط المتخيل عن الاعمال مصروفا فيه
بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه
لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا اسكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما
عجز عن الضبط فتسلط المتخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة ..
ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم و
المرتسم موجودين اولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك مانعا
فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو
المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجة عن قبول الصور
من السبب الباطن فكانه يبتز عن المتخيلة ما يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما
يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا
اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجبر المفكرة والمتخيل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه
عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان المفكرة والمتخيل عن الاعمال والاعمال هو
العمل مع اضطراب مصروفا فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن
احد الشاغلين على ما سيأتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيل الى فعله ولوح
الصور في الحس المشترك مشاهدة . واعترض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يسع
لكن للمشترك الصور الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصغير الصور
وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد تمام
ما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات الى
الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات النفس
في الاصل ايضا بما يجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المستمرة فيه الطالبة
للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دل عليه فانها ان استبدت بالاعمال نفسها

شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون
للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا
كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا
فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنام احوال في حكم المشاهدة . يريد ان يذكر
الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان سكون
الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون الشاغل الثاني
ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف
في الغذاء وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المتعبة للاعياء فيجذب النفس
اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها لم يحدث في شأنها لتشايعها
الطبيعة على تمام فتشتغل عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء
والنفس في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتفرغ لفعلها الخاص
الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان و
الحس المشترك غير ممنوع عن القبول فتلوح فيه الصور مشاهدة . ولهذا قلما يخلو النوم عن رؤيا
اشارة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى
جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان
تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين معا وهذه الحالة
اقل وجودا لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون
احد الشاغلين ساكنا **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات
اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان بالعكس وكذلك كل ما كان

النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها عن جانب الآخر فضلة
اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان بهذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها
عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور
في الحس المشترك من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد
ان يشتغل في بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطن تقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصة للنفس وقواها فكلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها
كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة
بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور القابلة
للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس اقوى
قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل
وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه
ان المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما
يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلة بحيث لا
يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضبطها لعلى التعلق اشد واما على الرواية
الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة
فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
عن فعل آخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان
تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما تقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد

ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب
فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل
الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي
هو آلته فيسرع الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرأ على
النفس نقش ازعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل
بعد استراحة او وهنه فانه سريع الى مثل هذه التنبه واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا
فانه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال ترجرج الشواغل عنه
انتقش في لوح الحس المشترك ● يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاة وساح اي
جرى والترجرج التباعد والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان يجد النفس فرصة اتصال
بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها من الغيب على وجه كلي و
يتأدى اثره الى التخيل فيتصور التخيل في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم
العقلي وهذا انما يكون في احدى حالتين احدهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح المنصب في وسط
الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية فاذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه ويتصل بعالم
القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما
تنبه التخيل وسواه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه
بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما عود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل
بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم
او المرض انتقش في لوح الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع
للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر
الى الذكر فوقف هناك وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب

الخيال نحو الحس المشترك أي جهته فترسم ما ينتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له
غير صارفة مثل ما تفعله الوهم في المرضى والممرورين وهذا أولى وإذا حصل هذا الأثر صار
الأثر مشاهدا مسطورا ومنظوما أو غير ذلك وربما تمكن تمثالا موفور الهيئة أو كلاما محصل
النظم وربما كان في أجل أحوال الزينة • مثال الأثر النازل إلى الذكر الوارد مما ذكر
قول النبي عم إن روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الأثر والإشراق
في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الأنبياء عم من مشاهدة صور
الملكة واستماع كلامهم وأما تعليل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم الكاذب
وتخيلهم المنحرف الضعف وتعليله في الأولياء والأخيار نفوسهم القدسية الشريفة القوية
فهذا أولى وأحرى بالوجود من ذاك وهذه الارتسام تكون مختلفا في الضعف والشدة
فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط
سال هتف به أي صاح ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام
محصل النظم ومنه ما يكون في أجل أحوال الرتبة وفي بعض النسخ في أجل أحوال الزينة
وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة **تنبيه**
إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية أو هيئة مزاجية سريعة التنقل
من الشيء إلى شبهه أو إلى ضده وبالجملة إلى ما هو بسبب وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة
وإن لم نحصلها نحن بأعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين
في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر أمور منسية
وفي مصالح أخرى وهذه القوة يرجعها كل سانح إلى هذا الانتقال أو يضبط وهذا الضبط
إما لقوة معارضة من معارضة النفس أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة بها فيها حتى
يكون قبولها شديد الوضوح ممكن التمثل وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط
للخيال في موقف ما يلوح منه بقوة • وكذا شغل الحس أيضا كذلك • محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية

كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها و
محاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر وغلبة السوداء بالألوان
السود وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى أو مستمليا للحدود
الوسطى نسختان أظهرهما الأخرى لأن طلب الحد الأوسط لا يسمى استنتاجا إنما الاستنتاج
هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية
أو ما يشبه الأوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الأخرى التي ذكرها هي
تصفية التخيل والفكر في الأمور الجزئية التي ينبغي أن تفعل أو لا تفعل فهذه القوة يعني
المتخيلة يرجعها أي يعطلها ويحركها نحوه كل سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال
أو يضبط أي إلا أن تضبط وللضبط سببان أحدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح
فإنها إذا اشتدت وقفت التخيل عليها بزمامه ومنعه عن أن يتجاوز إلى غيره فيكون لأصحاب
الرأي حال تفكرهم في أمر يهمهم وما يشاهده ارتسام الصور في الخيال غاية صارفة
للتخيل عن التلذذ أي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد أي الذهاب قداما ووراء
فشغل الحس أيضا كذلك عند مشاهدة حالة غريبة يبقى أثرها في الذهن مدة والسبب
في ذلك أن القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها شغلت عن الإدراكات الضعيفة
هكذا والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم
في الخيال من الأمور القدسية حالتي النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل دون بعض **إشارة**
فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال
والذكر ولا يبقى له أثر فيهما وقد يكون أقوى من ذلك فيحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن
في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الحس الذاكر وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته
وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال
ارتساما جليا ويكون النفس بها معتنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات

وليس إنما يعرض لك ذلك في النوم بهذه الآثار فقط بل ربما باشرت في أفكارك يقظان
وربما انضبط فكرك في ذكرك وربما تغلّبت عنه إلى أشياء متخيلة تتسلسل فيهيّج لك فتحتاج أن
تحلل بالعكس وتقتصر عن السانح المضبوط إلى السانح الذي قبله منتقلاً عنه إليه وكذلك إلى
آخره وربما اقتنص ما أضاعه من مهمه الأول وربما انقطع عنه وإنما تقتضيه بضرب من التحليل و
التأويل • للآثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف
ارتسامها أو شدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبقى له أثر يذكره ومتوسط يشتغل
عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه وقوي يكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش أي ثابته
شديدة القلب ويكون تعينه لها منحفظاً ولا يزول عنها ثم ذكر أن سبح المراتب ليست
لهذه الآثار فقط بل وجميع الخواطر إلى آخره على الذهن فمنها ما لا ينفصل الذهن عنه ومنها
ما ينفصل وينسى وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل وإلى ما لا يمكن ذلك
تذنيب ثم إن كان الأثر الذي يقع به الكلام محفوظاً في الذكر في حال يقظة أو نوم
ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير وما كان
وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج إلى أحدهما وذلك يختلف بحسب الأشخاص
والأوقات والعادات الوحي إلى تأويل والحلم إلى تعبير • الصراح الخالص وإنما يختلف
التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات لأن الانتقال التخيلي لا ينحصر
إلى مناسب حقيقي إنما يكفي فيه مناسب ما ظني أو وهمي وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص
ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتين وباقي الفصل ظ
وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلب **إشارة** إنه قد
يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فيستعد القوة المتلقية
للغيب تلقياً صالحاً وقد وجّه الوهم إلى غرض بعينه فيتخصص بذلك القبول مثل ما يؤثر عن
قوم من الترك أنهم إذا فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شدّ حثيث جداً

فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه حفظاً
حتى يبنوا عليه تدبيراً أو مثل ما يشغل بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته أو مدهش
إياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق أو بأشياء تترقرق وبأشياء تمور
فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحيير ومما يحرك الخيال تحريكاً محيراً كأنه إجبار
لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة وأكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو
بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله من الصبيان وربما
أعان على ذلك الإمعان في الكلام المخلط والإيهام لمسيس الجن وكل ما فيه تحيير وتدهيش
وإذا اشتد توجّه الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون
لمحات الغيب ضرباً من ظن قوي وتارة يكون شبيهاً بخطاب من جني أو هتاف من غائب
وتارة يكون مع تراءٍ من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة • يلهث أي
يروي والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب إذا أخرج لسانه من التعب أو العطش
وكذلك الرجل إذا أعيا والرعش الرعدة وأرعشه أي أرعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير ودهشه أي حيره وترقرق أي تلألأ ولمع وتمور موراً أي تموج موجاً
واهتبال الفرصة اغتنامها والإمعان إكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي
مس من جنون ممسوس والتوكل إظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان متوكل الأمور
أي ياسرها بنفسه وأما الأشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق في تقدمة معرفة
فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع أو الزجاجة المصلعة أو
أدير بحال شعاع الشمس أو الشعلة المموهة المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه يكون
كالبلور الصافي المستدير وأما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الإبهام في الدهن
وبالسواد المشبث بالقدر حتى يصير أسود براقاً ويتأمل به السنى المضيء كالسراج فإنه
يحركه أن طاله والأشياء التي تترقرق كالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة

كحال الشمس او الشعلة والاشياء التي تمور فكالماء الذي يموج بشدة في اناء او غيره
لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظ والغرض من هذا
الفصل ايراد الاستشهاد وبيان المذكور فيما مضى من الفصول مما يجري مجرى الامور الطبيعية

تنبيه اعلم ان هذه الامثال ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون الى حانه
صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبت
طلب اسبابها من السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في
انفسهم او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له
كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جميعا للعادة به واطمأنت النفس الى
وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يرتاب منها وذلك
من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه
وما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا
التفصيل • يقال ربايات القوم ربايا اي رقباؤهم وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف
وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظ
وهو آخر كلامه في كشف الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين اخبار
تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس
فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او
دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير
او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الا
اسبابا في اسرار الطبيعة ربما يتأتى لي ان اقتص بعضها عليك • لما فرغ عن بيان الآيات
الثلث المشهورة التي تنسب الى العارفين دون غيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب
سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها

في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل تأتي بقلب العادة
لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها خارقة للعادة انما هي
خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع
في البهائم اما الموتان على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير
مناسب لهذا الموضع **تذكرة وتنبيه** أليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست
علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق آخر وعلمت ان تمكن هيئة العقد
منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع
معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار • وتبع اوهام
الانسان تغير مزاجه تدريجا او دفعة وابتداء امراض او براء منها فلا تستبعدن ان
تكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية تكون قد اثرت بمبدأ جميع ما عددته اذ مادتها مبدأ الكائنات لا سيما في جرم صار
اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد
ببارد فلا تستنكر ان يكون لبعض النفوس • هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخرى تنفعل عنه
انفعال بدنه ولا تستنكر ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى نفوس اخرى تنفعل عنها لا سيما
اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها
المذكور في هذا الفصل شيئان احدهما ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن انما
هي قائمة بنفسها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقاد
المتمكنة من النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى
بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية
ومما يؤكد ما ذكرنا ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع زلقه اذا كان الجذع
فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاج

اما على البدن او بغتة فيتسقط روحه وينتقض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ حد التوهم
جدا ان ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وان ياخذ البدن المريض بسببه في افراق اي برء و
انتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي ابل واما النتيجة فهو ان نعلم من هذا
انه ليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام
ويكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس ما لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية
مزاجية مباينة الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في
الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي تلك الافعال
خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كعلاقة ما او اشتياق عليه فان
توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه
بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها اوله ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر
انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد فان صورة
الماء مبردة وليست باردة اما الحارة فمادته القابلة لتاثيرها فاذن لا يستنكر
وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتفعل
بابدان غير بدنها فيؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا تشحذت ملكتها
بقهر قواها البدنية اي حدوث تشحذ السكين اي حدته والمراد انها اذا حصلت
لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر
بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل الشارح هذا
الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا في البدن لا يوجب الحكم بان
يكون للنفس الذي هو اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها
يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى الجسمانية
موجبة لتغيرات ما على جواز ان يكون لبدن ما قوة تقتضي مثل الافعال الغريبة اولى

من الاستدلال بذلك على جواز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقط كان الحاصل انه
لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل و
اقول هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس لا تدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه
لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات
تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا
الفاضل قد نص في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية اذ ثبت
انها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبت طلبت اسبابها والا لم تجوز الا كسعا بالجهل
في بيان الدعوى المذكورة **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي
الذي لها لتفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية بشخصها وقد تحصل لمزاج يحصل بضرب
من الكسب يجعل النفس كالمجردة شدة ذكاء فتحصل لاولياء الله الابرار لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال الغريبة المذكورة وجب
اسنادها الى علة تخص تلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون
عين ما يشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب
او لا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير وتقرير كلامه ان امثال هذه القوة ربما كانت
للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي
هي بعينها المشخص الذي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج طارئ وربما تحصل
بالكسب فالاولى للاولياء والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه
الخصوصية لكون النفس البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على
ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعي واحد
كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحه قد ذكره الشيخ في مواضع

غير معتادة من كسبه **إشارة** فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا راشدا مزكيا
لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء وتزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى
زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله
في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر عادية نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأو الأذكياء فيه
الغلواء الغلو والشأو الغاية والأمد والمعنى ظ وهو دال على أن الجبلة والكسب لا يجتمعان
إلا في جانب الخير فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذي يقابله
إشارة الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر
نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام
ملاقيا أو مرسل جزء أو منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار • النهك النقصان من المرض وما يشبهه يقال نهكه فلان أي ذنف
وضني ونهكته الحمى أي أضعفته ومن يفرض أي يوجب وإنما قال الإصابة بالعين تكاد
أن تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لأنها ما لم يجزم بوجوده بل سببه و
أمثالها من الأمور الظنية والتأثير في الأجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومثل
جذب المغناطيس الحديد وبإرسال الجزء وكتبريد الأرض والماء بما يعلوهما من الهواء
وبإنفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كإنارة الشمس سطح
الأرض على مقتضى الرأي العامي **تنبيه** أن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة
من مبادي ثلثة أحدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الأجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام
أرضية مخصوصة بأحوال فلكية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
من قبيل القسم الأول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات
من قبيل القسم الثالث • لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص

الإنسانية حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب
أسبابها محصورة في ثلثة أقسام قسم يكون مبدؤه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدؤه الأجسام
السفلية وقسم يكون مبدؤه الأجرام السماوية وهي وحدها لا تكون سببا لحادث أرضي ما لم ينضم إليها
قابل مستعد أرضي وما في الكتاب ظ والفاضل الشارح حمل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية
بأسرها نيرنجات وجذب المغناطيس مثالا لذلك القسم ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات و
كذلك في الطلسمات **نصيحة** إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو أن تنبري منكرا
لكل شيء فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن جليته دون الخرق في تصديقك
ما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه
سمعك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان
ما لم يذدك عنها قائم البرهان واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة والقوى
السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب • انبرى له أي اعترض له وأقبل قبله والطيش
النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرح الماشية أي أنفشها وأهملها وذاده
أي طرده والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا
يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على أن إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب
من الإقرار بطرفه الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل
بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية
والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** أيها الأخ إني قد مخضت لك في هذه
الإشارات عن زبدة الحق وألقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم فصنه عن المبتذلين و
الجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة
أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته و
استقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس وبنظره إلى الحق بعين الرضى والصدق

فانه ما سلك منه مدرجا مجا امنوفا تستفرس عما سلفه لما سيقبله وعاهن بالله وبامان لامحاح
لها لجرى فيما توبته مجراك متابها بك فان اذعت به العلم واضعته فالله بيني وبينك وكفى
بالله وكيلا • تعالى محنث اللبس لاخذ زبدة والزبد زبد اللبن والزبد احص منه والتقنى والتقنيه
التى الذى يوثره الضيف وابذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقاد المشتعله بسرعة و
الدربه العاده والجرا على الحرب وحل امر وصغا ميله والفاغة من الناس الكثير المختلطون
والكدفى الدين اى جاد عنه وعدل والهمج جمع همجه وهى ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمر
واعينها وقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وثش بثش بالكسر فيهما وتترع اى تبتدر
والوسوسه حدث النفس والاسم منها الوسواس ودرج الى كذا اى ادنا منه على التدريج و
الاستفراس طلب الفراسه واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتاسى به اى تعزى به واذاع الخبر
اى افشاه • واعلم ان العلماء اذا عبر عنا ذهم بالناس الى المعارف الحقيقيه والعلوم اليقينيه
كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد
من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمسة فرق والمعتقدون للحقائق
الجازمون ينقسمون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى منها ست فرق والشيخ امر فى هذا الفصل بصيانتها
عن خمس فرق اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المتبدلون والثانى المعتقدون لاضدادها
وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرف وهم الذين لم يرزقوا الفطنه الوقاده والدربه العاده
والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الفاغه والخامس المقلدون لها وهم ملحده
هولا المتفلسفه وهمجهم واما الفرقه الباقيه وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر بمجانبتهم
باربعه امور اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم الفطريه وهو الوثوق بها بسريرتهم
والثانى الى عقولهم العمليه وهو الوثوق بما سمعاه بسيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى
مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف الناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام • وتوقفهم

عما يتسرع اليه الوسواس • وثانيهما بالقياس الى طرف الحق • وهو نظرهم الى الحق بعين
الرضا والصدق • ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عملا ورسما حسب
ما ذكره وختم به وصيته • وهو اخر فصول الكتاب • فهذا ما يسر لى من حل مشكلات
كتاب الاشارات والتنبيهات • مع قلة البضاعة وقصور الباع • فى هذه الصناعة •
وتعذر الحال • وتراكم الاشغال • والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الاقوال • وانا اتوقع
ممن نفعه الله بكتابى هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضا • ويجتنب طريق العناد •
والله ولى السداد والرشاد •
ومنه المبدا •
واليه المعاد •